WERNER JAEGER

Paideia:

LOS IDEALES DE LA CULTURA GRIEGA

ΛΙΜΗΝ ΠΕΦΥΚΕ ΠΑΣΙ ΠΑΙΔΕΙΑ ΒΡΟΤΟΙΣ

LIBRO TERCERO

EN BUSCA DEL CENTRO DIVINO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA MÉXICO

Libera los Libros

Traducción de JOAQUÍN XIRAL
Decimoquinta reimpresión, 2001
Título original: *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*

NOTA IMPORTANTE: si bien la paginación de esta edición digital difiere de la versión impresa, se ha indicado, en color rojo, la numeración original, conservandose también el numero de cita original en los pies de página. Para evitar confusiones: el número de página original siempre irá en primer lugar, es decir, antecediendo al texto de la página que numera. Las discontinuidades, o saltos, que se observen en la numeración original, son fruto de la eliminación de páginas en blanco intermedias que pueden resultar molestas en una versión electrónica.

Indice

PROLOGO

373

Aparece el segundo tomo de esta obra diez años después de ver la luz el primero.[1] El tercero lo seguirá inmediatamente. Este prólogo es común a ambos volúmenes, sobre todo teniendo en cuenta que los tomos segundo y tercero forman una unidad dentro de la obra en conjunto, pues ambos tratan de la historia intelectual de la Grecia antigua en el siglo iv a. c., o sea en la época de Platón, razón por la cual se complementan mutuamente. Estos dos volúmenes dan cima a la historia del periodo clásico de la Hélade. Sería tentador poder pensar en la continuación de la obra a lo largo de los últimos siglos de la Antigüedad, ya que los ideales de la paideia plasmados en el periodo clásico tuvieron un papel tan descollante en el desarrollo y expansión ulteriores de la civilización grecorromana. Más abajo trazaré un breve esbozo de este plan ampliado. Pero, llegue o no a realizar este ideal, debo dar gracias a la suerte, que me ha permitido completar mi obra sobre el periodo más grande de la vida de Grecia, la cual, después de haber perdido todos los bienes de este mundo —el estado, el poder, la libertad y la vida cívica en el sentido clásico de esta palabra—, pudo todavía decir con su último gran poeta, Menandro: "Hay un bien que nadie puede arrebatarle al hombre, y es la paideia." Fue el mismo poeta que escribió las palabras que figuran como lema al frente de este volumen: "La paideia es un puerto de refugio de toda la humanidad" (Monost., 2 y 312).

Quien crea que la esencia de la historia consiste en la vida orgánica de las naciones individuales, deberá considerar el siglo iv como una fase más avanzada en el declinar no sólo del poder político de Grecia, sino también de la estructura interna de la sociedad griega. Desde este punto de vista, no alcanzaríamos a comprender por qué este periodo es tan importante como para justificar un estudio de la extensión de él. Este periodo es una era de importancia única en la historia de la cultura. A través de las tinieblas cada vez más espesas del desastre político, se revelan en su ámbito, como conjurados por las exigencias de la época, los grandes genios de la educación, con sus sistemas clásicos de filosofía y de retórica política. Sus ideales de cultura, que sobrevivieron a la existencia política independiente de su nación, fueron trasmitidos a otros pueblos de la Antigüedad y a sus sucesores como la más alta expresión posible de la humanidad. Es corriente estudiarlos bajo esta luz supratemporal, sustrayéndolos a las luchas tenaces y amargas de su tiempo para asegurar la propia preservación política y espiritual; luchas que los griegos 374 interpretaban de un modo característico como el esfuerzo para determinar el carácter de la verdadera educación

[1] * Se refiere a la edición alemana. [E.]

y la verdadera cultura. Sin embargo, mi propósito ha sido desde el comienzo mismo de esta obra hacer algo completamente distinto: explicar la estructura y la función social de los ideales griegos de la cultura proyectándolos sobre su fondo histórico. Éste es el espíritu que me ha guiado al tratar del periodo de Platón, en estos dos volúmenes; si de algo sirven será, especialmente, para ayudar a comprender la filosofía platónica. El propio Platón sabía tan bien que su filosofía nacía de un clima especial de pensamiento y mantenía una posición histórica especial en el desarrollo de conjunto del espíritu griego, que daba siempre a su dialéctica la forma dramática de un diálogo, tomando como punto de partida una discusión entre representantes de los diversos tipos de la opinión de su tiempo. De otra parte, ningún otro gran escritor revela más claramente que éste la verdad de que el único elemento permanente de la historia es el espíritu, no sólo porque su propio pensamiento sobrevive a lo largo de miles de años, sino porque el espíritu de la Grecia primitiva perdura en él. Su filosofía es una reintegración de los periodos anteriores de la cultura helénica. En efecto, Platón recoge, deliberada y sistemáticamente, los diversos problemas del periodo preplatónico y los lleva a un plano filosófico más elevado. En este sentido, todo el primer volumen (y no sólo los capítulos que tratan de los pensadores presocráticos, sino, aún más, los que versan sobre los legisladores y los poetas) debe considerarse como una introducción al estudio de Platón. En el presente volumen y en el que le sigue se da por supuesto que el tomo primero ha sido leído ya.

Otro punto de vista que indirectamente nos ayuda a comprender a Platón (que debe ser considerado como la culminación de toda historia de la paideia griega) es el contraste entre su obra y su carácter y de los de otras grandes figuras de la misma era, que suelen ser estudiados como si no guardasen la menor relación con la filosofía. Yo he intentado interpretar el duelo entre las fuerzas filosóficas y las antifilosóficas en torno a la primacía de la cultura en el siglo iv, como un drama histórico propio que no es posible tergiversar sin oscurecer nuestra comprensión del conjunto del problema y confundir los términos de esta antitesis, fundamental en la historia del humanismo hasta nuestros días.

Cuando hablo del "siglo iv", no interpreto este periodo en un sentido cronológico estricto. Históricamente, Sócrates pertenece al siglo anterior, pero aquí se le considera como la figura que marca el viraje intelectual de comienzos del periodo de Platón. La influencia real de Sócrates empezó a revelarse de un modo postumo cuando los hombres del siglo iv comenzaron a discutir en torno a su carácter e importancia; todo lo que conocemos acerca de él (fuera de la caricatura de Aristófanes), es un reflejo literario de esta influencia que 375 ejerció sobre sus contemporáneos más jóvenes y que se convirtió en fama después de su muerte. Me sentía movido a estudiar la medicina, como teoría de la naturaleza del hombre, en el volumen III, teniendo en cuenta la gran influencia que llegó a ejercer sobre la estructura de la paideia de Sócrates y

Platón. Y abrigaba en un principio el propósito de llevar el segundo volumen hasta el periodo en que la cultura griega logró la dominación del mundo (véase prólogo al volumen 1). Este plan ha sido desechado ahora para sustituirlo por un análisis más completo de las dos manifestaciones fundamentales de la paideia en el siglo IV: la filosofía y la retórica, de las que habrían de derivarse siglos más tarde las dos formas principales del humanismo. La era helenística será tratada, pues, en un libro aparte. Aristóteles deberá ser estudiado, con Teofrasto, Menandro y Epicuro, a comienzos del periodo helenístico, cuyas raíces de vida se remontan hasta el siglo IV. Aristóteles es, como Sócrates, una figura que marca la transición entre dos épocas. Sin embargo, en Aristóteles, maestro de los entendidos, la concepción de la paideia sufre un notable decrecimiento de intensidad que hace difícil situar esta figura al lado de la de Platón, el verdadero filósofo de la paideia. Los problemas que envuelve la relación entre cultura y ciencia, problemas característicos de la Alejandría helenística, se perfilan claramente por vez primera en la escuela de Aristóteles.

A la par con las discusiones culturales del siglo IV que se describen en estos dos volúmenes y con el impacto de la civilización humana sobre Roma, el tema histórico más importante de esta obra es la trasformación de la paideia griega helenística en la paideia cristiana. Si dependiese enteramente de la voluntad del autor, sus estudios acabarían con una descripción del vasto proceso histórico a través del cual fue helenizada la cristiandad y cristianizada la civilización helénica. Fue la paideia griega la que puso los cimientos de aquel fogoso y secular pugilato reñido entre el espíritu griego y la religión cristiana, cada uno de los cuales se esforzaba en señorear o asimilar al otro, y de su síntesis final. Al mismo tiempo que tratan de un periodo histórico propio y separado, el segundo y tercer volumen de esta obra pretenden tender un puente sobre la sima que se abre entre la civilización griega clásica y la cultura cristiana de la baja Antigüedad.

El método con que había de tratarse la materia tenía que obedecer lógicamente a la naturaleza de los materiales estudiados, los cuales no pueden entenderse plenamente a menos que se diferencien, describan y analicen cuidadosamente todas las múltiples formas, contrastes, planos y estratos en que se presenta la paideia griega, tanto en sus aspectos individuales como en sus aspectos típicos. Lo que se necesita es una morfología de la cultura, en el verdadero sentido histórico. Los "ideales de la cultura griega" no pueden moverse por separado en el vacío de la abstracción sociológica ni tratarse como tipos 376 universales. Cada forma de areté, cada nuevo arquetipo moral creado por el espíritu griego deben estudiarse en el tiempo y en el sitio en que surgieron, rodeados de las fuerzas históricas que les dieron vida y chocaron con ellos, y plasmados en la obra del gran escritor creador que les infundió una forma artística representativa. Con no menor objetividad que la del escritor al relatar las acciones externas y retratar los caracteres, el artista, cuando trate de los aspectos intelectuales

de la realidad, debe registrar todos los fenómenos de alguna importancia que caigan dentro de su campo visual, ya se trate del ideal de carácter expresado en los príncipes de Homero o de la sociedad aristocrática reflejada en los heroicos atletas juveniles de la poesía de Píndaro, o de la democracia de la era de Pericles, con su ideal del ciudadano libre. Cada una de las fases contribuyó a su modo al desarrollo de la civilización griega, antes de ser suplantadas, cada una de ellas y todas en conjunto, por el ideal del ciudadano filosófico del mundo y por la nueva nobleza del hombre "espiritual" que caracteriza la era de los imperios helenísticos en su apogeo, y forma una transición hacia la concepción cristiana de la vida. En cada uno de estos periodos hubo elementos esenciales que sobrevivieron y pasaron a otros periodos posteriores. Este libro subraya frecuentemente que la cultura griega se desarrolló no destruyendo sus bases previas, sino siempre tranformándolas. El cuño que había venido empleándose hasta entonces no era arrojado como inservible, sino remozado. La regla de Filón metaxa/ratte to\ qei=on no/misma dominó la cultura griega desde Homero hasta el neoplatonismo y los Padres Cristianos de la baja Antigüedad. El espíritu griego labora remontando las cumbres previamente alcanzadas, pero la forma en que trabaja se rige siempre por la ley de la estricta continuidad.

Cada una de las partes de este proceso histórico constituye una fase, pero no hay en él ninguna parte que sea simplemente una fase y nada más. Porque, como ha dicho un gran historiador, cada periodo se halla "directamente en contacto con Dios". Cada edad tiene derecho a ser valorada por si misma; su valor no reside simplemente en el hecho de ser un instrumento en función de cualquier otro periodo. La posición que en definitiva ocupe dentro del panorama general de la historia dependerá de su capacidad para infundir forma espiritual e intelectual a su propia y suprema obra. Pues es a través de esta forma como influirá de un modo más o menos fuerte y permanente en las futuras generaciones. La función del historiador consiste en emplear su imaginación para sumergirse profundamente en la vida, en las emociones, en el color de otro mundo más vivido, olvidándose enteramente de sí mismo y de su propia cultura y sociedad y pensando de este modo en función de vidas ajenas y de sentimientos que no le son familiares, a la manera como el poeta infunde a sus personajes el hálito de la vida. Y esto no se refiere solamente a los hombres y a las mujeres, sino también a los ideales 377 del pasado. Platón nos ha prevenido contra la tendencia a confundir al poeta con sus héroes y los ideales de aquél con los de éstos o de servirse de sus ideas contradictorias para construir un sistema que luego asignamos al poeta mismo. Del mismo modo, el historiador no debe intentar reconciliar las ideas pugnantes que se abren paso en la batalla entre los grandes espíritus ni erigirse en juez sobre ellas. Su misión no consiste en mejorar el mundo, sino en comprenderlo. Que los personajes de quienes se ocupa pugnen entre sí, delimitándose así los unos a los otros. El historiador debe dejar que el filósofo resuelva sus antinomias. Esto no quiere decir, sin embargo, que la historia del espíritu sea

puro relativismo. Pero el historiador no debe, indudablemente, aventurarse a decidir quién se halla en posesión de la verdad absoluta. Mas sí está en condiciones de emplear el criterio de la objetividad tucidideana en una escala amplia para poner de relieve las líneas generales de un arquetipo histórico, una verdadera cosmogonía de valores, un mundo ideal llamado a sobrevivir al nacimiento y a la muerte de estados y de naciones. Y eso convierte su obra en un drama filosófico nacido del espíritu de la contemplación histórica.

Al ponerse a escribir una historia de la paideia *en el siglo IV, la selección de los materiales por el historiador se halla determinada en una gran medida por el tipo de testimonios que han llegado a nosotros. En la baja Antigüedad, los documentos elegidos para ser preservados lo eran enteramente a causa de su importancia para el ideal de la* paideia*, y prácticamente se dejaba perecer todo libro que se consideraba carente de valor representativo desde este punto de vista. La historia de la* paideia *griega se funde completamente con la historia de la trasmisión y la conservación de los textos clásicos por medio de manuscritos. Por eso son tan importantes para nuestros fines el carácter y la cantidad de la literatura del siglo iv que ha llegado a nuestros días. En esta obra se discute cada uno de los libros de aquella era que se han conservado con el fin de demostrar cómo vive conscientemente en todos ellos y preside su forma la idea de la* paideia. *La única excepción a esta regla es la oratoria forense. Aunque ha llegado a nosotros una gran cantidad de este tipo de literatura, no lo estudiamos aquí por separado. Y no porque no guarde relación alguna con la* paideia: *Isócrates y Platón dicen repetidas veces que Lisias y sus colegas pretendían ser representantes de un tipo de educación superior. La razón de que prescindamos de ella es que la oratoria política no tardó en hacer pasar a segundo plano la obra realizada por los maestros de la retórica procesal. Sería irrealizable e indeseable, ante materiales tan copiosos, tratar por extenso de las dos ramas de la oratoria. Y realmente hay que reconocer que Isócrates y Demóstenes son figuras de oradores mucho más importantes que los que se dedicaban a escribir discursos breves.*

El estudio de Platón forma de por sí un libro aparte dentro de 378 *estos dos volúmenes. Esta figura ocupó durante muchos años el centro de mi interés y, naturalmente, mi trabajo en torno a ella desempeñó un papel decisivo en la concepción de la obra. Cuando, hace aproximadamente veinte años, intenté llamar la atención de los estudiosos hacia el aspecto de la historia helénica que los griegos llamaban* paideia*, pensaba principalmente en Platón. El punto de vista desde el cual he estudiado aquí esta figura fue desarrollado por mí en una serie de conferencias titulada* Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung *(Berlín, 1928), y ya antes, en mi ensayo* Platos Staatsethik *(Berlín 1924), al que se hacen referencias en el texto. Mis ideas han sido expuestas en gran número de artículos, monografías y disertaciones sobre Platón, publicados por mis discípulos, y han llegado a alcanzar*

cierta influencia en círculos más amplios, pero hasta ahora no había tenido ocasión de presentarlas como un todo coherente. Al revisar el libro, ahora que está terminado, echo de menos en él un capítulo sobre el Timeo *de Platón, dedicado a examinar las relaciones entre su concepción del cosmos y la tendencia paidéutica fundamental de su filosofía. En vez de trazar por segunda vez una descripción de la Academia, bastará con que remita a los lectores al capítulo correspondiente de mi* Aristóteles. *En cuanto a la teología filosófica griega, me he aventurado a remitirme a una obra que vera la luz en un próximo futuro. Mis estudios preliminares para el capítulo sobre la medicina griega rebasaron los límites de esta obra y fueron publicados como libro aparte* (Diokles von Karystos). *Mis estudios sobre Isócrates y Demóstenes se basan también en monografías anteriormente publicadas por mí.*

Aprovecho la oportunidad que me brinda este prólogo para expresar mi sincera gratitud al traductor de los volúmenes segundo y tercero de mi obra, señor Wenceslao Roces, catedrático que fue de Derecho Romano en Salamanca y residente en la actualidad en México. Su gran experiencia como traductor y su conocimiento de la historia del mundo antiguo le permitieron realizar la enorme tarea de verter al español los dos nuevos volúmenes de la paideia *con una rapidez casi increíble, lo que permite que el libro impreso salga a la luz solamente un año después de haber comenzado la traducción. La fidelidad con que ha interpretado mi pensamiento y la facilidad y soltura con que ha traducido a su idioma la forma del texto original me ha llenado de admiración al examinar la versión española, primero en el manuscrito y luego en las pruebas de imprenta.*

Debo expresar también mi gran reconocimiento al señor Francisco Giner de los Ríos, escritor español residente en México, que trabajó infatigablemente en la corrección de las pruebas de imprenta de esta versión y la enriqueció con su valioso índice analítico. Doy las gracias, finalmente, al Fondo de Cultura Económica y a su director, Lic. Daniel Cosío Villegas, por haber acometido la empresa de publicar esta obra tan voluminosa y haberle dado cima con tanto éxito, 379 *bajo las difíciles condiciones de la guerra. A ello se debe que la edición latinoamericana de la obra vea la luz a una distancia de muy pocos meses de la publicación por la Oxford University Press, de Nueva York, de los volúmenes II y III.*

La versión española, al igual que la traducción inglesa paralela a ella, ha sido hecha del texto original alemán, todavía inédito.

Cambridge, Mass., julio de 1944.

WERNER JAEGER

I. EL SIGLO IV

381

LA CAÍDA de Atenas (404 a. c.) al cabo de una guerra sostenida durante cerca de treinta años por los estados griegos, cerró el siglo de mayor florecimiento con aquel desenlace tan trágico que la historia conoce. La fundación del imperio de Pericles fue la creación más grandiosa de estado erigida sobre el suelo helénico. Durante algún tiempo pareció que iba a estar destinado a ser la morada terrenal permanente de la cultura griega. El juicio que Tucídides emite sobre Atenas en su oración fúnebre de Pericles, escrita a raíz de terminar la guerra, parece transfigurada todavía por el recuerdo que aún palpita en ella del sueño fugaz, pero digno del genio ático, de llegar a mantener en perfecto equilibrio el espíritu y el poder en el edificio armonioso de este estado. Cuando el historiador escribió estas páginas había llegado ya a la conciencia histórica paradójica a que estaba destinada su generación: a la conciencia de que toda armazón de poder terrenal, por sólida que sea, es siempre precaria, y de que sólo las flores frágiles del espíritu son perdurables *e* imperecederas. De pronto, pareció como si el progreso hubiese dado un salto atrás de un siglo hasta la época de los estados-ciudades aislados de la antigua Grecia antes de la victoria sobre los persas, que otorgara a Atenas, a la par que su papel histórico de campeón, la expectativa de la hegemonía futura sobre Grecia. Al llegar aquí, ya a un paso de la meta, daba un traspié y caía por tierra.

La brusca caída de Atenas desde su altura conmovió al mundo helénico porque dejaba en el ámbito del estado griego un vacío imposible de llenar. Sin embargo, la suerte política de Atenas fue objeto de disquisiciones espirituales mientras el estado tuvo para los griegos alguna existencia real. La cultura griega había sido desde el primer momento inseparable de la vida de la *polis.* Y este entronque no había sido nunca tan estrecho como en Atenas. Por eso las consecuencias de aquella catástrofe no podían ser meramente políticas. Tenían que repercutir necesariamente sobre el nervio moral y religioso de la existencia humana. De este nervio, y sólo de él, era de donde tenía que partir la convalecencia, suponiendo que tal fuese posible. Esta conciencia se abrió paso tanto en la filosofía como en la vida práctica y cotidiana. De este modo, el siglo IV se convirtió en periodo de reconstrucción interior y exterior. Es cierto que el mal calaba tan hondo que, vista la cosa desde lejos, parecía dudoso desde el primer momento que aquella innata

confianza universal de los griegos que esperaba realizar siempre aquí y hoy "el mejor de los estados", "la mejor de las vidas", pudiese llegar a reponerse nunca de aquel golpe y recobrar su primitiva y natural espontaneidad. El viraje hacia el 382 interior que el espíritu griego da en los siglos siguientes arranca de estos tiempos dolorosos. Para la conciencia de las gentes de la época, incluso para un Platón, la misión planteada sigue siendo absolutamente real, y ésta es sobre todo, aunque en otro sentido, la concepción de los estadistas prácticos.

Es asombrosa la rapidez con que el estado ateniense se repuso de su derrota y supo encontrar nuevas fuentes de energía material y espiritual. En ninguna otra época se vio tan claro como en aquella gran catástrofe que la verdadera fuerza de Atenas, incluyendo la del estado, residía en su cultura espiritual. Fue ésta la que le alumbró el camino en su nuevo ascenso, la que en el periodo de mayor desamparo le reconquistó con su encanto las almas de los hombres que se habían apartado de ella y la que legitimó su derecho reconocido a subsistir, en un momento en que carecía aún del poder necesario para imponerse por su cuenta. De este modo, el proceso espiritual que se desarrolla en la Atenas de los primeros decenios del nuevo siglo ocupa el primer plano del interés, incluso desde el punto de vista político. Cuando Tucídides, al contemplar retrospectivamente la época de apogeo del poder de Atenas bajo Pericles, veía en el espíritu la verdadera fuerza cardinal de aquel estado, no se equivocaba. También ahora seguía siendo Atenas —mejor dicho, fue ahora precisamente cuando empezó a serlo de verdad— la *paideusis* de la Hélade. Todos los esfuerzos se concentraron en la misión que a la nueva generación le planteaba la historia: reconstruir el estado y la vida toda sobre sólidos cimientos.

Esta orientación consciente de todas las fuerzas espirituales superiores hacia el estado se había abierto paso ya bajo las nuevas condiciones de vida creadas por la guerra y poco antes de que estallase ésta. No eran sólo las nuevas teorías y los nuevos intentos pedagógicos de los sofistas los que impulsaban las cosas en esta dirección. Esta corriente general arrastraba también cada vez con más fuerza a los poetas, a los oradores y los historiadores. El desenlace de esta gran pugna se encontró con una juventud templada ya por las espantosas pruebas del último decenio de la guerra y dispuesta a ponerse con todas sus fuerzas al servicio de la penuria de los tiempos presentes. El hecho de que el estado real no les brindase cometidos que mereciesen la pena de afrontarse hacía que sus esfuerzos se sintiesen necesariamente espoleados por el deseo de encontrar una salida espiritual. Ya hemos visto la tendencia

pedagógica que, en progresión constante, penetra todo el desarrollo artístico y espiritual de Grecia en el siglo v hasta llegar a la obra de Tucídides, en la que se sacan las enseñanzas del proceso político de todo el siglo anterior. Pues bien, este torrente se trasvasa ahora a la época de la reconstrucción. El problema del presente hace que el impulso pedagógico se fortalezca en enormes proporciones, se haga apremiante y adquiera, por los sufrimientos generales de los hombres, una profundidad 383 insospechada. La idea de la *paideia* no tarda en convertirse en expresión auténtica de los afanes espirituales de la siguiente generación. El siglo IV es la era clásica en la historia de la *paideia,* entendiendo por ésta el despertar a un ideal consciente de educación y de cultura. Con razón coincide con un siglo tan problemático. Este alertamiento es precisamente lo que más distingue al espíritu griego del de otros pueblos, y la conciencia plenamente despierta con que los griegos viven la bancarrota general, espiritual y moral, del brillante siglo v es la que les permite captar la esencia de su educación y de su cultura con esa claridad interior que llevará siempre a la posteridad a sentirse, en esto, como un discípulo suyo.

Pero aunque en este plano, y desde el punto de vista espiritual, el siglo IV deba considerarse como la consumación del proceso que había comenzado ya a desarrollarse en el siglo v, o con anterioridad, en otros aspectos representa un viraje extraordinario. El siglo anterior había discurrido bajo el signo de la realización plena de la democracia. Cualesquiera que sean las objeciones alegadas en contra de la viabilidad política de este ideal, jamás realizado, de una autonomía hecha extensiva a todos los ciudadanos libres, es indudable que el mundo le debe la creación de la personalidad humana responsable ante sí misma. La Atenas renovada del siglo IV no podía levantarse tampoco sobre ningún otro fundamento más que el de la ya clásica *isonomía,* aunque no tuviese ya aquella distinción interior de la época de Esquilo, para la que no eran demasiado audaces estas pretensiones de nobleza de la colectividad. El estado ateniense no parece reconocer el hecho de que su ideal, pese a su gran superioridad material, había sucumbido en la lucha. La verdadera huella de la victoria espartana no debe buscarse en el terreno constitucional, sino en la órbita de la filosofía y de la *paideia.* El forcejeo espiritual con Esparta llena todo el siglo IV y llega hasta fines del estado-ciudad soberano y democrático. El problema no estriba precisamente en saber si se debería capitular ante el hecho de la victoria espartana y reformar exteriormente las instituciones libres del estado ateniense. Indudablemente ésta fue la primera reacción ante la derrota, pero no tardó en ser contrarrestada, un año después de terminada la guerra, por el fracaso del golpe de estado de los "Treinta". Sin

embargo, el problema como tal no se solucionó ni se olvidó con la llamada restauración de la constitución democrática y la amnistía general que la siguió. Lo que se hizo fue desplazarlo a otro campo. Se desplazó de la órbita de la actuación política práctica a la de la pugna espiritual por la regeneración interior. Se abría paso la convicción de que Esparta no era tanto una determinada constitución como un sistema educativo aplicado hasta sus últimas consecuencias. Su rigurosa disciplina era lo que le daba su fuerza. También la democracia, con su apreciación optimista de la capacidad del hombre para gobernarse a sí mismo, presuponía un alto nivel de cultura. Esto
384 sugería la idea de hacer de la educación el punto de Arquímedes en que era necesario apoyarse para mover el mundo político. Aunque ésta no era receta útil para la gran masa del pueblo, la idea ahondaba con tanta mayor razón en la fantasía de las individualidades dirigentes en el campo del espíritu. En la literatura del siglo IV encontramos todos los matices de la realización de esta idea, desde la actitud de admiración simplista y superficial del principio espartano de la educación colectiva hasta su repulsa absoluta y su sustitución por un nuevo y más alto ideal de formación humana y de conexión entre el individuo y la colectividad. Otros, en cambio, no buscan el modelo de la propia conducta ni en las ideas políticas exóticas del adversario vencedor ni en un ideal filosófico de propia construcción. Lo que hacen es volver la vista al pasado de su propio estado, es decir, de Atenas, y empiezan a pensar y aspirar retrospectivamente, de tal modo que no pocas veces su voluntad política actual reviste la forma de su antecedente histórico. Una gran parte de estas ideas restauradoras tiene carácter romántico, pero no puede negarse que con este romanticismo se mezcla una nota realista, que da la crítica, generalmente muy certera, del presente y de sus perspectivas, crítica que sirve de punto de partida, a todos estos sueños. Éstos se visten siempre con el ropaje de una tendencia educativa, con el ropaje de la *paideia.* Sin embargo, si las relaciones entre el estado y el individuo se enfocan en este siglo de un modo tan consciente, no es sólo porque se pretenda fundamentar de nuevo el estado partiendo del individuo moral. Impera también, con no menor claridad, la conciencia de que la existencia humana individual se halla condicionada asimismo por lo social y lo político, idea ésta muy natural en un pueblo que tenía el pasado de Grecia. La educación por medio de la cual se pretendía mejorar y fortalecer el estado constituía un problema más adecuado que ningún otro para llevar a la conciencia la condicionalidad mutua entre el individuo y la comunidad. Desde este punto de vista, el carácter privado de toda la educación anterior de Atenas aparecía como un sistema fundamentalmente falso e ineficaz, que debía dejar paso al ideal de la educación pública, aunque el propio estado no supiese hacer el menor uso de

esta idea. Pero la misma idea se abrió paso plenamente a través de la filosofía, que se la asimiló, y el hundimiento de la independencia política del estado-ciudad griego vino a iluminar con mayor fuerza todavía la importancia de aquella idea. Ocurrió como ocurre con tanta frecuencia en la historia: la conciencia salvadora llegó tarde. Sólo después de la hecatombe de Queronea observamos cómo va abriéndose paso la convicción de que el estado ateniense tendrá que salir adelante merced a la idea de una *paideia* consecuente con su espíritu. El orador y legislador Licurgo, cuyo *Discurso contra Leócrates,* único que de él se ha conservado, es un monumento de esta forma interior, quiso desplazar con ella la actuación educativa pública de Demóstenes del campo de la mera 385 improvisación al campo de la legislación. Pero esto no modifica sustancialmente el hecho de que los grandes sistemas de la *paideia* creados en el siglo IV surgieran al amparo de la libertad de pensamiento, aunque no brotaran del terreno espiritual de la democracia ateniense de su época. La dura prueba de una guerra perdida y la problemática interior de la democracia fueron, indudablemente, las que espolearon el pensamiento, pero una vez puesto en marcha, éste no se dejó encuadrar dentro de las formas tradicionales ni se limitó a justificar su existencia. Marchó por sus caminos propios y se volcó libremente sobre sus postulados ideales. En sus proyecciones políticas y pedagógicas, lo mismo que en el terreno religioso y ético, el espíritu de los griegos, al desarrollarse libremente, se emancipó de lo existente y de sus trabas y se creó su propio mundo interior e independiente. Su ruta hacia una nueva *paideia* arrancó de su convencimiento de que era necesario un ideal nuevo y más alto de estado y de sociedad, y terminó en la búsqueda de un nuevo Dios. El humanismo del siglo IV, después de ver cómo caía por los suelos el reino de la tierra, estableció su morada en el reino de los cielos.

La misma imagen exterior de la literatura revela ya, claramente visible, el fin. Aunque las grandes formas de la poesía, la tragedia y la comedia, que habían impreso su sello al siglo v, siguen cultivándose con arreglo a la tradición y encuentran sus representantes en un número asombroso de poetas estimables, el aliento poderoso de la tragedia se apaga. La poesía pierde su poder de dirección de la vida espiritual. El público reclama en proporción cada vez mayor, y la ley acaba ordenándola, la representación regular de las obras procedentes de los viejos maestros del siglo anterior. Estas obras se convierten ahora, en parte, en patrimonio cultural clásico, pues los muchachos las aprenden en la escuela como a Homero y los poetas antiguos, y los oradores y los filósofos las citan en sus discursos y en sus ensayos, y en parte el arte dramático moderno, que tiende cada vez más a dominar con

carácter exclusivo la escena, las utiliza para sus experimentos, en los que lo que interesa no es ya su forma ni su contenido. La comedia languidece y la política no ocupa ya el centro de ella. Tendemos con demasiada facilidad a olvidar que la producción poética de esta época, sobre todo en materia de comedias, fue todavía enormemente grande, pues la tradición enterró todos estos miles de obras. Sólo se han conservado las de los prosistas Platón, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes y Aristóteles, aparte de las de no pocos autores secundarios. En conjunto, puede decirse, sin embargo, que esta selección es bastante justa, ya que la actividad realmente creadora del nuevo siglo se manifiesta principalmente en la prosa. La supremacía espiritual de ésta sobre la poesía es tan arrolladora, que acaba extinguiendo totalmente su recuerdo a través de los siglos. Entre los contemporáneos y en la posteridad sólo adquieren gran relieve la figura de Menandro y la influencia del nuevo tipo 386 de comedia de este autor y de sus colegas de la segunda mitad del siglo IV. Era la última manifestación de la poesía griega dirigida realmente al gran público: no ciertamente a la *polis,* como su predecesora, la antigua comedia y la tragedia de los grandes tiempos, sino a la sociedad culta, cuya vida e ideas refleja. Sin embargo, la verdadera lucha de la época no se desarrolla en los discursos y en las charlas humanas de este arte docente, sino en los diálogos de la nueva prosa poemática filosófica, que giran en torno a la lucha por la verdad y en los que Platón y sus camaradas inician al mundo en el íntimo sentido de las investigaciones socráticas sobre el fin de la vida. Los discursos de Isócrates y Demóstenes nos permiten asistir a la historia de los sufrimientos y a la problemática del estado griego, en ésta su fase final de vida. Con los escritos docentes de Aristóteles la ciencia y la filosofía griegas abren por vez primera ante la posteridad el interior del taller en que laboran sus investigaciones.

Estas nuevas formas de la literatura en prosa no acusan solamente la personalidad de sus autores. Son la expresión de grandes e influyentes escuelas de filosofía y de ciencia o de retórica, o de fuertes movimientos políticos y éticos en los que se concentran las aspiraciones de la minoría consciente. Incluso bajo esta forma de organización, las características de la vida intelectual del siglo IV se distinguen de las de la época anterior. Es una vida intelectual que se desarrolla con arreglo a un programa y persiguiendo una meta. La literatura de esta época encarna los antagonismos existentes entre todas las escuelas y tendencias. Todas ellas se hallan aún en la fase de su primera vitalidad pasional y encierran para la colectividad un interés tanto mayor cuanto que sus problemas brotan directamente de la vida de su tiempo. El tema común de esta gran pugna es la *paideia.* En él encuentran su

unidad superior las múltiples manifestaciones del espíritu de esta época, la filosofía, la retórica y la ciencia. Pero a esta lucha se suman también, contribuyendo con su parte al problema que a todos preocupa, los representantes de las actividades prácticas tales como la economía, la guerra, la caza, las ciencias especiales, por ejemplo, la matemática y la medicina y, finalmente, las artes. Todas ellas aparecen como potencias que aspiran a formar y cultivar al hombre, razonando esta pretensión sobre el plano de los principios. Una historia de la literatura que arrancase de la simple forma del *eidos* estilístico, no podría captar esta unidad vital interior de la época. Esta lucha por la verdadera *paideia,* librada con una furia tan grande y con tan gran entusiasmo, es precisamente lo que da su fisonomía característica al proceso real de vida de esta época, y la literatura coetánea participa de la realidad viva en la medida en que toma parte en esta lucha. El triunfo de la prosa sobre la poesía se logró gracias a la alianza entre las vigorosas fuerzas pedagógicas, que ya en la poesía griega actuaban en un grado cada vez mayor, y el pensamiento racional de la época, que ahora penetraba cada vez más profundamente 387 en los verdaderos problemas vitales del hombre. Por último, el contenido filosófico, imperativo de la poesía, se despoja de su forma poética y se crea en el discurso libre una nueva forma que responde más de lleno a sus necesidades, o llega incluso a ver en ella un tipo nuevo y más alto de poesía.

La concentración cada vez mayor de la vida espiritual en escuelas cerradas o en determinados círculos sociales representa para éstos un incremento de fuerza modeladora y de intensidad de vida. Pero si comparamos esto con la situación anterior, en que la tal cultura corría aún a cargo de capas enteras de la sociedad, como la nobleza, o se difundía con carácter general entre el pueblo bajo la forma de la gran poesía o a través de la música, la danza y la mímica, vemos que la nueva orientación encierra un aislamiento peligroso del espíritu y un fatal menoscabo de su función de cultura colectiva. Éste se produce allí donde la poesía deja de ser la verdadera forma de creación espiritual y de expresión pública decisiva de la vida, para dejar paso a formas más racionales. Pero si es fácil comprobar esto *a posteriori,* trátase al parecer de una evolución sujeta a leyes fijas y que no es posible revocar voluntariamente, una vez realizada.

De aquí se deduce que la fuerza de modelar al pueblo en conjunto, fuerza inherente en el más alto grado a la cultura poética anterior, no aumentaba necesariamente, ni mucho menos, al aumentar la conciencia del problema educativo ni los esfuerzos pedagógicos. Por el contrario, tenemos la

impresión de que conforme iban cediendo en fuerza las potencias que primeramente imperaban sobre la vida, tales como la religión, los usos sociales y la "música", de que en Grecia formó siempre parte la poesía, la gran masa iba hurtándose cada vez más a la acción modeladora del espíritu, y en vez de beber en las fuentes más puras buscaba su expansión con sustitutivos de baja calidad. Es cierto que siguen proclamándose, e incluso con un alarde retórico mayor, los mismos ideales que antes arrastraban a todas las capas sociales del pueblo, pero ahora estos ideales tienden cada vez más a flotar sobre las cabezas sin penetrar en ellas. Se les presta oídos de buena gana y la gente se deja incluso entusiasmar momentáneamente por ellos. Pero son pocos los que los llevan en la masa de la sangre; y fallan al llegar al momento decisivo. Es fácil decir que las gentes cultas habrían podido salvar por sí mismas este abismo. La figura más importante de la época, que vio más claro que ninguna otra el problema de la estructura de la comunidad y del estado en conjunto, Platón, tomó la palabra sobre este tema en su vejez y explicó por qué no había podido traer un mensaje para todos. Entre él y su gran adversario, Isócrates, no media en este respecto diferencia alguna, a pesar de todos los antagonismos existentes entre la formación filosófica representada por el primero y la idea de educación política preconizada por el segundo. Y, sin embargo, jamás fue tan seria y tan consciente como entonces la voluntad de poner la 388 mayor energía espiritual en la construcción de una nueva colectividad. Lo que ocurre es que los esfuerzos se encaminaban en primer término al problema de cómo podían formarse los gobernantes y guías del pueblo, y sólo en segundo lugar a los medios con ayuda de los cuales estos hombres dirigentes podían formar al pueblo en su conjunto.

Este desplazamiento del punto de enfoque, que en el fondo arranca ya de los sofistas, distingue al nuevo siglo del anterior. Y señala también el comienzo de una época histórica. De este nuevo objetivo surgen precisamente las academias y las escuelas superiores. Su relativo aislamiento sólo puede comprenderse partiendo de aquí y, así enfocado el problema, parece casi inevitable. Es difícil, naturalmente, decir qué influencia habrían podido ejercer en este sentido las escuelas superiores del siglo IV, si la historia les hubiese concedido un plazo mayor para su experimento. Su verdadera acción llegó a ser, sin duda, muy distinta de las que ellas originariamente se habían propuesto, pues acabaron siendo las creadoras de la ciencia y la filosofía occidentales y las adelantadas de la religión universal del cristianismo. Tal es la verdadera significación del siglo IV para el mundo. La filosofía, la ciencia y, en lucha constante con ellas, el poder formal de la retórica, son los vehículos a través de los cuales llega la herencia espiritual de los griegos a los

demás pueblos del mundo en aquella época y en la posteridad, y a los que debemos primordial-mente la conservación de aquel patrimonio de cultura. Gracias a ellos esta herencia se trasmitió bajo la forma y sobre los fundamentos que le había dado la lucha en torno a la *paideia* en el siglo IV, es ir, como la suma y compendio de la cultura griega, y ésta fue la divisa bajo la que Grecia conquistó espiritualmente el mundo. Y si desde el punto de vista nacional helénico puede parecer que el precio abonado por conferir al pueblo griego este título de gloria ante la historia universal fue demasiado caro, debemos recordar que no fue precisamente la cultura la que determinó la muerte del estado helénico, sino que la filosofía, la ciencia y la retórica eran, por el contrario, las formas en que podía perdurar lo que había de verdaderamente inmortal en la creación de los griegos. Por donde llegamos a la conclusión de que el desarrollo del siglo IV aparece envuelto en las sombras profundamente trágicas de un proceso de disolución y al mismo tiempo iluminado por el resplandor de una sabiduría providencial, a la luz del cual tampoco el destino terrenal de aquel pueblo procer representa más que un día dentro de la gran obra de conjunto de su creación histórica.

II. LA HERENCIA DE SÓCRATES

o(a)nece/tastoj bi/oj ou) biwto\j a)nqrw/pw|

389

SÓCRATES es una de esas figuras imperecederas de la historia que se han convertido en símbolos. Del hombre de carne y hueso y del ciudadano ateniense nacido en el año 469 a. c. y condenado a muerte y ejecutado en el año 399 han quedado grabados pocos rasgos en la historia de la humanidad, al ser elevado por ésta al rango de uno de sus pocos "representantes". A formar esta imagen no contribuyó tanto su vida ni su doctrina, en la medida en que realmente profesaba alguna, como la muerte sufrida por él en virtud de sus convicciones. La posteridad cristiana le discernió la corona de mártir precristiano y el gran humanista de la época de la Reforma, Erasmo de Rotterdam, le incluía audazmente entre sus santos y le rezaba: *Sancte Socrates, ora pro nobis* [2]*!* En esta oración se revela ya, sin embargo, aunque vestido aún con un ropaje eclesiástico-medieval, el espíritu de los nuevos tiempos, que había empezado a alborear con el Renacimiento. En la Edad Media Sócrates no había pasado de ser un nombre famoso trasmitido a la posteridad por Aristóteles y Cicerón. A partir de ahora su estrella empieza a subir, al paso que la de Aristóteles, el príncipe del escolasticismo, comienza a declinar. Sócrates se convierte en guía de toda la Ilustración y la filosofía modernas; en el apóstol de la libertad moral, sustraído a todo dogma y a toda tradición, sin más gobierno que el de su propia persona y obediente sólo a los dictados de la voz interior de su conciencia; es el evangelista de la nueva religión terrenal y de un concepto de la bienaventuranza asequible en esta vida por obra de la fuerza interior del hombre y no basada en la gracia, sino en la tendencia incesante hacia el perfeccionamiento de nuestro propio ser. No es posible, sin embargo, reducir a estas fórmulas todo lo que Sócrates significó para los siglos que siguieron al fin de la Edad Media. Todas las nuevas ideas éticas o religiosas que surgían, todos los movimientos espirituales que se desarrollaban, invocaban su nombre. Y este resurgimiento de Sócrates no respondía a un interés puramente erudito; nacía de un entusiasmo directo por la personalidad espiritual de aquel hombre, revelada a través de las fuentes griegas recién descubiertas y principalmente a través de las obras de

[2] San Sócrates, Ora por nosotoros! (nota versión digital)

Jenofonte.[3]

390 Sería de todo punto falso, sin embargo, creer que todos estos empeños por erigir bajo la égida de Sócrates una nueva "humanidad" terrenal fueran dirigidos contra el cristianismo, a la inversa de lo que se había hecho durante la Edad Media, al convertir a Aristóteles en fundamento de toda la filosofía cristiana. Por el contrario, al filósofo pagano se le encomendaba ahora la misión de contribuir a crear una religión moderna en la que el contenido imperecedero de la religión de Jesús se fundiese con ciertos rasgos esenciales del ideal helénico del hombre. Así lo reclamaban las fuerzas de una concepción radicalmente nueva de la vida que pugnaban por imponerse, la confianza cada vez mayor en la razón humana y el respeto a las leyes naturales recién descubiertas. Los principios normativos del helenismo habían sido la razón y la naturaleza. En su empeño por impregnarse de aquellos principios, la fe cristiana no hizo otra cosa que lo que había hecho desde los primeros siglos de su difusión. Toda nueva época cristiana se debate a su modo con la idea clásica del hombre y de Dios. En este proceso interminable correspondió a la filosofía griega la misión de defender en un plano espiritual, con su mente esclarecida por la agudeza conceptual, el punto de vista de la "razón" y de la "naturaleza" y sus derechos, actuando por tanto como una "teología racional" o "natural". Y cuando vino la Reforma y se esforzó en tomar en serio por vez primera el retorno a la forma "pura" del Evangelio, surgió como reacción y contrapartida el culto socrático de la época "ilustrada". Pero este culto no pretendía desplazar al cristianismo, sino que infundía a éste fuerzas que en aquella época se reputaban indispensables. Hasta el pietismo, producto del sentimiento cristiano puro reaccionando contra una religión cerebral y teológica ya estancada, se acogía a Sócrates y creía encontrar en él cierta afinidad espiritual. Las figuras de Sócrates y de Cristo se han comparado frecuentemente. Hoy podemos apreciar lo que significaba aquella posibilidad de llegar a una conciliación entre la religión cristiana y el "hombre natural" a través de la filosofía antigua y vemos claro cuánto ha podido contribuir precisamente a ella una imagen de la Antigüedad construida en torno de Sócrates.

El poder ilimitado que el sabio ático llegó a ejercer desde el comienzo de la

---

[3] 1 Escribir la historia de la repercusión de Sócrates sería una empresa gigantesca. Lo más eficaz es hacerlo con vistas a determinados periodos. Un intento así es el que representa, por ejemplo, la obra de Benno BOEHM, Sokrates im achtzehnten Jahrhundert: Studien zurn Werdegang des modernen Persönlich-keitsbewusstse'ins, Leipzig, 1929.

Época Moderna como prototipo del *anima naturaliter christiana*[4] hubo de expiarlo en nuestros días a partir del momento en que Friedrich Nietzsche se desligó del cristianismo y proclamó el advenimiento del superhombre. Sócrates se hallaba tan indisolublemente unido, al parecer, a fuerza de aparecer vinculado a él a lo largo de los siglos, a aquel ideal cristiano de vida dualista, desdoblado en cuerpo y alma, que parecía obligado que sucumbiese con él. En la tendencia antisocrática de Nietzsche revivía al mismo tiempo, bajo una forma nueva, el viejo odio del humanismo erasmista contra el humanismo conceptual de los escolásticos. Para él no era Aristóteles precisamente, sino Sócrates, la personificación verdadera de aquella 391 petrificación intelectualista de la filosofía escolástica que había tenido encadenado por medio milenio al espíritu europeo y cuyos últimos brotes creía descubrir el discípulo de Schopenhauer en los sistemas teologizantes del llamado idealismo alemán.[5]

Este juicio obedecía sustancialmente a la imagen que Eduard Zeller trazaba de Sócrates en su *Historia de la filosofía griega,* obra que precisamente por aquel entonces acababa de abrir una época y que descansaba a su vez sobre la construcción dialéctica hegeliana de la evolución clasico-cristiana del espíritu en el Occidente. El nuevo humanismo, para enfrentarse a este poder formidable de la tradición, apeló al helenismo "presocrático", que debe en realidad su verdadero descubrimiento a este viraje espiritual. Presocrático, que valía tanto como decir prefilosófico, pues los pensadores del mundo arcaico se fundían ahora con la gran poesía y la gran música de su época para formar el cuadro de la "era trágica" de los griegos.[6] Las fuerzas de lo

---

[4] Alma cristiana por naturaleza (nota versión digital)

[5] 2 Ya en la obra primera de NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik, se manifiesta el odio contra Sócrates, convertido por el autor pura y simplemente en símbolo de toda "razón y ciencia". La versión primitiva del original de la Geburt der Tragödie (editada recientemente por H. J. Mette, Munich, 1933), en la que faltan todavía las partes referentes a Wagner y a la ópera moderna, delata ya por su título: Sokrates und die griechische Tragödie, que en esta obra Nietzsche trataba de tomar una decisión interior entre el espíritu racional de la socrática y la concepción trágica del mundo de los griegos. Este mismo planteamiento del problema sólo puede comprenderse situándolo dentro de los estudios sobre el helenismo que llenan toda la vida de Nietzsche. Cf. ahora E. SPRANGER, "Nietzsche über Sokrates", en 40 Jahrfeier Theophil Bóreas (Atenas, 1939).

[6] 3 En cuanto a esta nueva valoración de los antiguos pensadores griegos es sintomático el juvenil estudio de NIETZSCHE, Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. El antecedente de esto no debe buscarse tanto en la exposición histórico-erudita que ZELLER hace de los presocráticos en el primer tomo de su Philosophie der Griechen como en la filosofía de Hegel y Schopenhauer. La teoría hegeliana de la contradicción tiene su punto de partida en Heráclito, y la teoría de Schopenhauer sobre la voluntad en la naturaleza presenta alguna semejanza

"apolíneo" y de lo "dionisiaco", que Nietzsche pugnaba por unificar, aparecían todavía maravillosamente equilibradas en aquella era y sus creaciones. El alma y el cuerpo eran todavía entonces uno y lo mismo. La famosísima armonía helénica, que los epígonos interpretaban, sin embargo, en un sentido demasiado vulgar, era todavía, en aquella época temprana, el espejo sereno de las aguas bajo el que acecha la hondura inescrutable y peligrosa. Sócrates, al otorgar la hegemonía al elemento apolíneo-racional, destruyó la tensión entre este elemento y el dionisiaco-irracional, rompiendo así la armonía misma. Lo que hizo con ello fue moralizar, escolastizar, intelectualizar la concepción trágica del mundo de la antigua Grecia.[7] Es a él
392 a quien hay que imputar todo el idealismo, el moralismo, el espiritualismo en que va a refugiarse espiritualmente la Grecia de tiempos posteriores. Según el nuevo punto de vista de Nietzsche, aunque Sócrates representaba la mayor cantidad de "naturaleza" compatible con el cristianismo, con él la naturaleza quedaba eliminada en realidad de la vida helénica, suplantada por lo contrario de ella. Por donde Sócrates descendía del pedestal seguro, aunque no de primer rango, en que le había colocado la filosofía idealista del siglo XIX, dentro de su imagen propia de la historia, para verse arrastrado de nuevo al torbellino de las luchas de los tiempos presentes. Convertíase una vez más en símbolo, como tantas veces lo fuera en los siglos XVII y XVIII, pero ahora en un símbolo negativo, como signo y medida de decadencia.

El honor de esta gran hostilidad conferido a Sócrates hizo que creciese enormemente en intensidad la pugna en torno a su verdadera significación. Prescindiendo del problema de la solidez de estos juicios apasionados y rebeldes, la lucha reñida por Nietzsche es, al cabo de mucho tiempo, el primer indicio de que la antigua fuerza atlética de Sócrates permanece indemne y de que por ninguna otra se siente tan amenazado en su seguridad interior el superhombre moderno. Por lo demás, apenas si puede decirse que nos encontramos ante una nueva imagen de Sócrates, ya que por tal entendemos, en esta época de conciencia histórica, lo contrario precisamente de esta tendencia simplista a desenmarcar una gran figura del medio y del tiempo concretos en que vivió. Nadie tendría más derecho a ser comprendido a base de su propia "situación" que el propio Sócrates, un hombre que no quiso dejar a la posteridad ni una sola palabra escrita de su mano porque

con otro tipo de pensamiento presocrático, el de Empé-docles, que hacía de "Amor" y "Discordia" las fuerzas dominantes de la naturaleza.

[7] 4 Desde este punto de vista, Nietzsche guarda cierta relación positiva con la crítica que en la comedia de Aristófanes se hace de Sócrates, el "sofista". Cf. supra, pp. 336 ss. y 340.

vivió entregado por entero a la misión que su presente le planteaba. Esta situación de su época, que Nietzsche, en su lucha implacable contra los excesos de la extrema racionalización de la vida moderna, no tenía interés ni paciencia para comprender minuciosamente, ha sido expuesta con todo rigor por nosotros como la "crisis del espíritu ático" (ver *supra,* pp. 223 *ss.).* La historia colocó a Sócrates ante este fondo, en esta encrucijada del tiempo. Sin embargo, el hecho de adoptar una actitud histórica de principio no excluye, ni mucho menos, el equívoco, como lo demuestra el gran número de imágenes de Sócrates que sobre este terreno han brotado en los tiempos modernos. No hay ningún sector de la historia del espíritu en la Antigüedad en que se adviertan tantas vacilaciones. Por eso es imprescindible que comencemos por los hechos y los sucesos más elementales.

EL PROBLEMA SOCRÁTICO

393

Y lo más elemental a que podemos remontarnos no es el propio Sócrates, que no dejó nada escrito, sino una serie de obras acerca de él, procedentes todas de la misma época y que tienen como autores a discípulos inmediatos suyos. No es posible saber si estas obras o una parte de ellas fueron escritas ya en vida del mismo Sócrates, aunque lo más probable es que no.[8] La semejanza que presentan las condiciones en que nace la literatura socrática con aquellas de que datan los relatos cristianos más antiguos sobre la vida y la doctrina de Jesús ha sido puesta de relieve con frecuencia y salta a la vista, ciertamente. Tampoco la influencia directa de Sócrates empezó a plasmarse en una imagen armónica en sus discípulos hasta después de muerto el maestro, evidentemente. La conmoción de este acontecimiento dejó en la vida de aquéllos una huella profunda y poderosa. Y todo parece indicar que fue precisamente esta catástrofe la que les movió a representar por escrito a su maestro.[9] Con esto empieza a encauzarse entre los contemporáneos suyos el

---

[8] 5 Entre los especialistas modernos que sitúan el nacimiento de los diálogos socráticos como forma literaria ya en vida del propio Sócrates, citaremos solamente a Constantin RITTER, Platón (Munich, 1910), t. I, p. 202 y a WILAMOWITZ, Platón (Berlín, 1919), t. I, p. 150. Esta hipótesis cronológica sobre los primeros diálogos platónicos se halla relacionada con la concepción que los citados autores tienen de la esencia y el contenido filosófico de estas obras. Cf. acerca de esto infra, pp. 468 ss.

[9] 6 Esta opinión ha sido razonada en detalle contra Ritter por Heinrich MAIER, Sokrates (Tubinga,

proceso de cristalización histórica de la imagen de Sócrates, que hasta entonces flotaba en el aire. Platón le hace predecir ya en su discurso de defensa ante los jueces que sus partidarios y amigos no dejarían en paz a los atenienses después de morir él, sino que proseguirían la acción desplegada por Sócrates, preguntando y exhortando sin dejarles un punto de reposo.[10] En estas palabras se encierra el programa del movimiento socrático,[11] dentro del cual se halla encuadrada también la literatura socrática, que empieza a florecer rápidamente a partir de ahora. Este movimiento respondía al propósito de sus discípulos de perpetuar en su imperecedera peculiaridad al hombre al que la justicia terrenal había matado para que su figura y su palabra se borrasen de la memoria del pueblo ateniense, de tal modo que el eco de su voz exhortadora no se extinga jamás en los oídos de los hombres ni en el presente ni en el porvenir. La inquietud moral, que hasta entonces se hallaba circunscrita al pequeño círculo de los secuaces de Sócrates, se difunde así y trasciende a la más amplia publicidad. La socrática se convierte en eje literario y espiritual del nuevo siglo y el movimiento que brota de ella pasa a ser, después de la caída de 394 poder secular de Atenas, la fuente más importante de su poder espiritual ante el universo.

Los restos que se han conservado de aquellas obras —los diálogos de Platón y Jenofonte, los recuerdos sobre Sócrates de este último y finalmente, los diálogos de Antístenes y de Esquines de Esfeto— revelan con absoluta claridad una cosa por lo menos, a pesar de lo mucho que difieren entre sí, y es que lo que sobre todo preocupaba a los discípulos era exponer la personalidad imperecedera del maestro cuyo profundo influjo habían advertido en sus propias personas. El diálogo y los recuerdos son las formas literarias que brotan en los medios socráticos para satisfacer esta necesidad.[12] Ambas responden a la conciencia de que la herencia espiritual del maestro es inseparable de la personalidad humana de Sócrates. Por muy difícil que fuese trasmitir a quienes no le habían conocido una impresión de lo que había sido aquel hombre, era necesario intentarlo a todo trance. Este empeño representaba para la sensibilidad griega algo extraordinario, cuya importancia no es posible exagerar. La mirada enfocada sobre los hombres y las cualidades humanas, al igual que la vida misma, se hallaba sometida

---

1913), pp. 106ss. También A. E. TAYLOR, Sócrates (Edimburgo, 1932; trad. esp. FCE, México, 1961), p. 10, se adhiere a su punto de vista.

[10] 7 PLATÓN, Apol., 39 C.

[11] 8 Así lo interpreta acertadamente H. MAIER, ob. cit., p. 106.

[12] 9 Cf. I. BRUNS, Das literarische Porträt der Griechen (Berlín, 1896), páginas 231 ss.; R. HIRZEL, Der Dialog, I (Leipzig, 1895), p. 86.

enteramente al imperio de lo típico. Una creación literaria paralela de la primera mitad del siglo iv, el *enkomion,* nos indica cómo se habrían escrito los panegíricos de Sócrates con arreglo a la concepción del hombre predominante en la primera mitad del siglo iv. Este género literario debe también su origen a la valoración exaltada del individuo descollante; pero sólo alcanza a comprender su valor presentando a la personalidad ensalzada como encarnación de todas las virtudes que forman el ideal típico del ciudadano o del caudillo. No era así, ciertamente, como podía captarse la personalidad de Sócrates. El estudio de la personalidad humana de Sócrates condujo por vez primera en la Antigüedad a la psicología individual, que tiene su maestro más eminente en Platón. El retrato literario de Sócrates es la única pintura fiel, trazada sobre la realidad de una individualidad grande y original, que nos ha trasmitido la época griega clásica. Y el móvil a que respondía este esfuerzo no era la fría curiosidad psicológica ni el afán de proceder a una disección moral, sino el deseo de vivir lo que llamamos la personalidad, aun cuando faltasen al lenguaje la idea y la expresión necesarias para este valor. Es el cambio, provocado por el ejemplo de Sócrates, del concepto de *areté,* cuya conciencia se expresa en el interés inagotable consagrado a su persona.

En cambio, la personalidad humana de Sócrates se manifiesta fundamentalmente a través de su influjo sobre otros. Su órgano era la palabra hablada. Nunca plasmó por sí mismo esta palabra mediante la escritura, lo cual indica cuan importante, fundamental, era para él la relación de lo hablado con el ser viviente a quien en aquel (395) momento dado se dirigía. Esto representaba un obstáculo casi insuperable para un intento de exposición, sobre todo si se tiene en cuenta que su forma de charla por medio de preguntas y respuestas no encajaba en ninguno de los géneros literarios tradicionales, aun suponiendo que existiesen versiones por escrito de aquellas conversaciones y que, por tanto, el contenido de éstas pudiera reconstruirse en parte con cierta libertad, como nos lo revela el ejemplo del *Fedón* platónico. Esta dificultad sirvió de estímulo a la creación del diálogo platónico, imitado después por los diálogos de los demás socráticos.[13] Sin embargo, aunque en las obras de Platón la personalidad de Sócrates se nos aparezca tan próxima y tan tangible, cuando se trata de exponer el contenido de sus charlas se manifiesta entre sus discípulos una discrepancia tan radical de concepción que pronto se traduce en un conflicto abierto y en un distanciamiento constante. Isócrates revela en sus primeros escritos cuan grato se hacía este

[13] 10 Cf. R. HIRZEL, ob. cit., pp. 2 ss., sobre el desarrollo más temprano del diálogo, y pp. 83 ss. sobre las formas de los diálogos socráticos y sus representantes literarios.

espectáculo a la mirada maliciosa del mundo exterior y cómo facilitaba la labor de la "competencia" a los ojos de los incapaces de discernir. Pocos años después se había deshecho el círculo socrático. Cada uno de los discípulos se aferraba apasionadamente a su concepción y hasta surgieron distintas escuelas socráticas. Por donde nos encontramos ante la situación paradójica de que, a pesar de ser ésta la personalidad de pensador de la Antigüedad que ha llegado a nosotros con una tradición más rica, no hemos sido capaces hasta hoy de ponernos de acuerdo acerca de la verdadera significación de su figura. Es cierto que la mayor capacidad de comprensión histórica y de interpretación psicológica que hoy tenemos parece dar a nuestros esfuerzos una base más segura. Sin embargo, los discípulos de Sócrates cuyos testimonios han llegado a nosotros trasfunden hasta tal punto su propio ser al del maestro, porque ya no acertaban a separarlo de la influencia de éste, que cabe preguntarse si al cabo de los milenios seremos ya capaces de eliminar este elemento de la médula genuinamente socrática.

El diálogo socrático de Platón es una obra literaria basada indudablemente en un suceso histórico: en el hecho de que Sócrates administraba sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas. Consideraba el diálogo como la forma primitiva del pensamiento filosófico y como el único camino por el que podemos llegar a entendernos con otros. Y éste era el fin práctico que perseguía. Platón, dramaturgo innato, había escrito ya tragedias antes de entrar en contacto con Sócrates. La tradición asegura que las había quemado todas cuando, bajo la impresión de las enseñanzas de este maestro, se entregó a la investigación filosófica de la verdad. Pero cuando, después de morir Sócrates, se decidió a mantener viva a su modo la imagen del 396 maestro, descubrió en la imitación artística del diálogo socrático la misión que le permitiría poner al servicio de la filosofía su genio dramático. Sin embargo, no sólo es el diálogo lo que hay de socrático en esta obra. La reiteración estereotipada de ciertas tesis paradójicas características en los diálogos del Sócrates platónico y su coincidencia con los informes de Jenofonte evidencian que los diálogos platónicos tienen también sus raíces, por lo que al contenido se refiere, en el pensamiento socrático. ¿Hasta dónde llega lo socrático en estos diálogos? He aquí el problema. El informe de Jenofonte sólo coincide con el de Platón en un corto trecho, tras el cual nos deja en la estacada, con la sensación de que Jenofonte se queda corto y de que Platón peca, en cambio, por exceso. Ya Aristóteles se inclinaba a pensar que la mayor parte de los pensamientos filosóficos del Sócrates de Platón deben ser considerados como doctrinas de éste y no de aquél. Aristóteles hace a este propósito algunas observaciones cuyo valor habremos de examinar. El diálogo de Platón

representa, según él, un nuevo género artístico, una manifestación intermedia entre la poesía y la prosa.[14] Esto se refiere, en primer lugar, indudablemente, a la forma, que es la de un drama espiritual en lenguaje libre. Pero según la opinión de Aristóteles acerca de las libertades que Platón se toma en el modo de tratar al Sócrates histórico debemos suponer que Aristóteles consideraba también el diálogo platónico, en lo referente al contenido, como una mezcla de poesía y prosa, de ficción y realidad.[15]

El diálogo socrático de Jenofonte y los de los otros discípulos de Sócrates se hallan expuestos, naturalmente, a los mismos reparos si se los considera como fuentes históricas. La *Apología* de Jenofonte, cuya autenticidad se ha discutido mucho, aunque recientemente se vuelva a reconocer por algunos autores, presenta de antemano el sello de su tendencia a la justificación.[16] En cambio, las *Memorables* sobre Sócrates se consideraron durante mucho tiempo como una obra histórica. Y de serlo, nos librarían de golpe de esa inseguridad que entorpece continuamente nuestros pasos en cuanto a la utilización de los diálogos como fuente. Sin embargo, las investigaciones más recientes han revelado que también esta fuente se halla teñida por un fuerte matiz subjetivo.[17] Jenofonte conoció y veneró a Sócrates en su juventud, pero sin haber llegado a contarse nunca entre sus verdaderos discípulos. Y no tardó en abandonarle para enrolarse como aventurero en la campaña emprendida por el príncipe y pretendiente persa Ciro contra su hermano Artajerjes. Jenofonte no volvió a ver 397 a Sócrates. Sus obras socráticas fueron escritas algunos decenios más tarde. La única que parece anterior es la que ahora se conoce con el nombre de "Defensa".[18] Trátase de un alegato en defensa de Sócrates contra una "acusación", puramente literaria y ficticia según todas las apariencias, en la que se ha creído descubrir un folleto del sofista Polícrates, publicado durante la década del noventa del siglo iv.[19] Este folleto fue

---

[14] 11 Aristóteles, en DIÓGENES LAERCIO, III, 37 (ROSE, Aríst., frag. 73).

[15] 12 Tal era ya la opinión de los filósofos helenistas, a los que sigue CICERÓN, De rep., i, 10, 105.

[16] 13 Creo que K. VON FRITZ (Rheinisches Museum, t. 80, pp. 36-38) aduce razones nuevas y concluyentes en contra de la autenticidad de la Apología de Jenofonte.

[17] 14 H. MAIER, ob. cit., pp. 20-77.

[18] 15 Siguiendo a H. MAIER (06. cit., pp. 22 ss.) y otros, aplicamos este nombre a los dos primeros capítulos de las Memorables de JENOFONTE (i, 1-2).

[19] l6 JENOFONTE, en sus Memorables (i, 1-2), habla siempre del "acusador" (δ κατήγορος) en singular, mientras que PLATÓN, en su Apología, se refiere siempre a los "acusadores" en plural, como correspondía realmente a la situación creada durante el proceso. Es cierto que al principio Jenofonte se refiere también a la acusación judicial, pero después se dedica principalmente a refutar los reproches hechos posteriormente a Sócrates, según nos informan otras fuentes, en el panfleto de Polícrates.

contestado principalmente por Lisias e Isócrates, y por las *Memorables* de Jenofonte llegamos a la conclusión de que también él tomó la palabra con aquel motivo. Fue, evidentemente, la obra con que este hombre ya medio olvidado en el círculo de los discípulos de Sócrates se abrió paso en la literatura socrática, para luego volver a enmudecer durante largos años. Esta obra, que se destaca claramente como un todo, entre cuantas hoy la rodean, por su unidad y armonía de composición y por el motivo de actualidad a que responde, fue colocada más tarde por Jenofonte a la cabeza de sus *Memorables*.[20]

La intención perseguida por esta obra, al igual que por las *Memorables* en su conjunto, es, según confiesa el propio autor, probar que Sócrates fue un ciudadano altamente patriótico, piadoso y justo del estado ateniense, que tributaba sus sacrificios a los dioses, consultaba a los adivinos, era amigo leal de sus amigos y cumplía puntualmente sus deberes de ciudadano. Lo único que cabe objetar contra la imagen que de él traza Jenofonte es que "un hombre honorable" y cumplidor de sus deberes como éste difícilmente podía haber inspirado sospechas a sus conciudadanos, ni mucho menos ser condenado a muerte como hombre peligroso para el estado. Últimamente, los juicios de Jenofonte resultan dudosos todavía ante los esfuerzos de algunos autores modernos por demostrar que el largo espacio de tiempo que le separaba de los acontecimientos sobre los que escribe y su escasa capacitación filosófica le obligaban necesariamente a recurrir a ciertas fuentes escritas, habiendo utilizado como tales, especialmente, las obras de Antístenes. Esto, que sería interesante para la 398 reconstrucción de la obra, sustancialmente perdida, de este discípulo de Sócrates y adversario de Platón, convertiría el Sócrates de Jenofonte en un simple reflejo de la filosofía moral de Antístenes. Y aunque la hipótesis se ha llevado indudablemente hasta la exageración, lo cierto es que estas investigaciones han venido a llamar la atención hacia el hecho de que Jenofonte, pese a su simplismo filosófico, o precisamente a causa de él, no hizo más que plegarse en ciertos aspectos a una concepción ya existente de Sócrates en la que esta figura se interpreta en un sentido propio, ni más ni menos que como se le ha achacado a Platón.[21]

---

[20] 17 Cf. los convincentes argumentos de H. MAIER, ob. cit., pp. 22 ss., quien entra también a examinar la relación entre la "Defensa" de Jenofonte y su Apología. Un ejemplo de cómo Jenofonte incorporó más tarde a una unidad más amplia un escrito concebido en sus orígenes como independiente, lo tenemos en el comienzo de la Helénica (i, 1-ii, 2). Esta parte proponíase originariamente llevar a término la obra histórica de Tucídides. Termina, naturalmente, con el final de la guerra del Peloponeso. Más tarde, Jenofonte empalmó a este escrito su relato de la historia de Grecia de 404 a 362.

[21] 18 La relación existente entre el relato de Jenofonte y Antístenes ha sido estudiada, sobre

¿Cabe sustraerse al dilema que nos plantea este carácter de nuestras fuentes? Schleiermacher fue el primero que formuló ingeniosamente la complejidad de este problema histórico. Había llegado también a la conclusión de que no debemos confiarnos de modo exclusivo a Jenofonte ni a Platón, sino movernos diplomáticamente, por decirlo así, entre estos dos personajes principales. Schleiermacher expresa el problema así: "¿Qué *puede* haber sido Sócrates además de lo que Jenofonte nos dice de él, aunque sin contradecir los rasgos de carácter y las máximas de vida que Jenofonte proclama terminantemente como socráticos, y qué *debió* haber sido para permitir y autorizar a Platón a presentarlo como lo presenta en sus diálogos?"[22] Estas palabras no encierran, ciertamente, ninguna fórmula mágica para el historiador; se limitan a deslindar con la mayor precisión posible el campo dentro del cual debemos movernos con cierto tacto crítico. Claro está que si no existiese además algún criterio que nos indicase hasta dónde podemos atenernos a cada una de nuestras fuentes, esas palabras nos entregarían a nuestros sentimientos puramente subjetivos y nos dejarían en el más completo desamparo. Aquel criterio creyó tenerse durante mucho tiempo en los informes de Aristóteles. Veíase en él al sabio e investigador objetivo que sin hallarse tan apasionadamente interesado como los discípulos inmediatos de Sócrates en el problema de quién era éste y cuáles habían sido sus aspiraciones; se hallaba, sin embargo, lo suficientemente cerca de él en el tiempo para poder averiguar acerca de su personalidad más de lo que nos es posible averiguar hoy.[23]

Los datos históricos de Aristóteles acerca de Sócrates son tanto más valiosos para nosotros cuanto que se refieren todos ellos a la 399 llamada teoría de las ideas de Platón y a su relación con Sócrates. Era éste un problema central, muy discutido en la academia platónica, y durante los dos decenios que Aristóteles pasó en la escuela de Platón tuvo que haberse debatido también frecuentemente el problema de los orígenes de aquella teoría. En los diálogos de Platón, Sócrates aparece como el filósofo que expone la teoría de las ideas,

---

todo, siguiendo las huellas de F. DÜMMLER en su Antisthenica γ en su Académica, y después por Karl JOËL en su erudita obra en tres tomos titulada Der echte und der xenophontische Sokrates (Berlín, 1893-1901). El resultado a que llega está plagado de demasiadas hipótesis para poder convencer en su totalidad. H. MAIER (ob. cit., pp. 62-68) procura apartar lo que hay de soste-nible en la investigación de Joël de lo que es exagerado.

[22] 19 Friedrich SCHLEIERMACHER. "Ueber den Wert des Sokrates als Philosoph" (1815), en Sämtliche Werke, t. iii 2, pp. 297-298.

[23] 20 Tal era el punto de vista critico de ZELLER en su modo de tratar el problema de Sócrates, en Die Philosophie der Griechen, t. II, 1 5, pp. 107 y 126.

dándola expresamente por supuesta, como algo familiar para el círculo de sus discípulos. El problema de la historicidad de la exposición platónica de Sócrates en este punto tiene una importancia decisiva para la reconstrucción del proceso espiritual que hizo brotar de la socrática la filosofía platónica. Aristóteles, que no atribuye a los conceptos generales, como Platón en su teoría de las ideas, una existencia objetiva aparte de la existencia de los fenómenos concretos percibidos por los sentidos, hace tres indicaciones importantes acerca de la relación que en este punto existe entre Platón y Sócrates:

1) Platón había seguido en la primera época de sus estudios las enseñanzas del discípulo de Heráclito, Cratilo, quien profesaba el principio de que en la naturaleza todo fluye y nada tiene una consistencia firme y estable. Al conocer a Sócrates, se abrió ante Platón otro mundo. Sócrates se circunscribía por entero a los problemas éticos y procuraba investigar conceptualmente la esencia permanente de lo justo, lo bueno, lo bello, etcétera. La idea del fluir eterno de todas las cosas y el supuesto de una verdad permanente parecen contradecirse a primera vista. Sin embargo, Platón se hallaba tan convencido a través de Cratilo del fluir de las cosas, que esta convicción no salió quebrantada en lo más mínimo por la impresión tan profunda que hubo de causarle aquella búsqueda tenaz de Sócrates para encontrar el punto firme y estable en el mundo moral del hombre. Por donde Platón llegó a persuadirse de que ambos, Cratilo y Sócrates, tenían razón, puesto que se referían a dos mundos completamente distintos. El principio de Cratilo según el cual todo fluye referíase a la única realidad que conocía aquel filósofo, a la realidad de los fenómenos sensibles, y Platón siguió convencido durante toda su vida de que la teoría cratiliana del fluir era acertada en lo referente al mundo material. Sócrates, en cambio, apuntaba con su problema a la esencia conceptual de aquellos predicados tales como lo bueno, lo bello, lo justo, etcétera, sobre los que descansa nuestra existencia de seres mortales, a otra realidad que no fluye, sino que verdaderamente "es", es decir, que permanece invariable.

2) Platón veía desde ahora en estos conceptos generales aprendidos de Sócrates el verdadero ser, arrancado al mundo del eterno fluir. Estas esencias que sólo captamos en nuestro pensamiento y sobre las que descansa el mundo del verdadero ser, son las que Platón llama "ideas". Con esto Platón se remontaba, indudablemente, según Aristóteles, por encima de Sócrates, el cual no hablaba de las ideas ni establecía una separación entre éstas y las cosas materiales.

3) Dos cosas son, según Aristóteles, las que deben atribuirse en justicia a Sócrates y las que en modo alguno se le pueden negar: la determinación de los conceptos generales y el método inductivo de investigación.[24]

Suponiendo que este punto de vista fuese exacto, nos permitiría deslindar en una medida muy considerable lo socrático y lo platónico en la figura de Sócrates tal como aparece en los diálogos de Platón. En este caso, la fórmula metódica de Schleiermacher sería algo más que un postulado puramente ideal. En aquellos de sus diálogos que, según las investigaciones del siglo pasado, deben ser considerados como las primeras obras de Platón, las investigaciones de Sócrates revisten todas ellas en realidad la forma de preguntas en torno a conceptos generales: ¿Qué es la valentía? ¿Qué es la piedad? ¿Qué es el dominio de sí mismo? Y hasta el mismo Jenofonte hace notar expresamente, aunque sólo de pasada, que Sócrates desarrollaba incesantemente investigaciones de esta clase, esforzándose por llegar a una determinación de los conceptos.[25] Esto abriría una salida a nuestro dilema, Platón o Jenofonte, y nos permitiría reconocer a Sócrates como el fundador de la filosofía conceptual. Es lo que hace, en efecto, Eduard Zeller, en su historia de la filosofía griega, aplicando el plan de investigación trazado por Schleiermacher.[26] Según esta concepción, Sócrates sería algo así como el umbral más sobrio de la filosofía de Platón, en el cual se evitan las audacias metafísicas de éste, y rehuyendo la naturaleza para limitarse al campo de lo moral, se intenta en cierto modo fundamentar teóricamente una nueva sabi duría de la vida orientada hacia lo práctico.

Esta solución fue tenida durante mucho tiempo por definitiva., respaldada por la gran autoridad de Aristóteles y basada sobre el firme fundamento

---

[24] 21 Cf. los informes, que en parte coinciden y en parte se completan, de ARISTÓTELES, Metaf., A 6, 987 a 32-b 10: M 4, 1078 b 17-32; M 9, 1086 b 2-7 y De part. an., i, 1, 642 a 28. A. E. Taylor ha intentado quitar fuerza a la diferencia entre Platón y Sócrates señalada por Aristóteles, tal como juzga que debe hacerse según el modo como él concibe su relación. Cf. en contra de esto la renovada y cuidadosa ponderación del sentido y la confirmación del valor de los testimonios aristotélicos en W. D. Ross, Aristotle's Metaphysics (Oxford, 1924), vol. i, pp. xxxiii ss., y "The Problem of Sócrates" (Presidential Address delivered to the Classical Association, Londres, 1933).

[25] 22 JENOFONTE, Mem., iv, 6.

[26] 23 ZELLER, 06. cit., t. ii, 1 5, pp. 107, 126. La confianza de Zeller en los testimonios de Aristóteles la comparten también, en principio, K. JOËL, ob. cit., t. i, p. 203 y T. GOMPERZ, Griechische Denker; 4a ed., t. ii, pp. 42 ss.

metódico en que se apoya. Pero a la larga no podía satisfacer, porque el Sócrates que nos presenta parece ser una medianía y su filosofía conceptual una trivialidad. Contra este pedantesco hombre conceptual era precisamente contra el que se dirigían los ataques de Nietzsche. Por tanto estos ataques, a quienes no sintieron vacilar por ellos su fe en la grandeza de Sócrates y en su fuerza revolucionadora universal, sólo les mermó su confianza en 401
Aristóteles como testimonio histórico. ¿Se hallaba éste realmente tan desinteresado ante el problema de los orígenes de la teoría platónica de las ideas, que él mismo combate tan violentamente? ¿Acaso no se había equivocado también en su modo de concebir otros hechos históricos? Y, sobre todo, ¿no se dejaba arrastrar por completo en sus opiniones sobre la historia de la filosofía por sus propios puntos de vista filosóficos? Era comprensible que frente a Platón se remontase a Sócrates y se representase a este pensador de un modo más sobrio, es decir, más aristotélico. Pero ¿acaso sabía más de él realmente de lo que creía poder deducir de los diálogos de Platón? Tales son las dudas de que partían las modernas investigaciones sobre Sócrates.[27] Con ellas se abandonaba, indudablemente, el terreno firme que antes se creía pisar, y la antítesis diametral de las concepciones sobre Sócrates que se han manifestado desde entonces es la mejor ilustración de la situación vacilante en que nos encontramos cuando partimos de esta premisa. Esta situación vacilante aparece claramente caracterizada por los dos intentos más impresionantes y más científicamente sistematizados que se han hecho en estos últimos años para penetrar en el Sócrates histórico: la gran obra sobre Sócrates del filósofo berlinés H. Maier y los trabajos de la escuela escocesa, representada por el filólogo J. Burnet y el filósofo A. E. Taylor.[28]

Ambas opiniones coinciden en cuanto al punto de partida: la eliminación de Aristóteles como testimonio histórico. Están de acuerdo en considerar a Sócrates como una de las figuras más grandes que han existido. La polémica entre ellas se agudiza hasta desembocar en el problema de si Sócrates era en realidad un filósofo. Ambas corrientes coinciden en que no merece tal nombre, siempre y cuando sea exacta la imagen que de él se trazaba anteriormente y que lo convertía en una figura puramente secundaria del

---

[27] 24 Cf. sobre todo la crítica de MAIER, ob. cit., pp. 77-102 y TAYLOR, Varia Socrática (Oxford, 1911), p. 40.

[28] 25 Cf. la obra de H. MAIER varias veces citada y, en sentido diametralmente opuesto, A. E. TAYLOR, Varia Socrática y Sócrates (Edimburgo, 1932; trad. esp. FCE, México, 1961). Taylor coincide con los puntos de vista de Burnet que ha desarrollado y elaborado. Cf. J. BURNET, Greek Philosophy (Londres, 1924) y "Sócrates", en Hastings Encyclopaedia of Religión and Ethics, vol. XI. Entre los que niegan el valor de los testimonios aristotélicos se cuenta también C. RITTER, Sokrates (Tubinga, 1931).

pórtico de la filosofía platónica. Pero, en cuanto a sus resultados, existe una discrepancia completa entre estas dos corrientes. Según Heinrich Maier, la grandeza peculiar de un Sócrates no puede medirse con la pauta de un pensador teórico. Hay que considerarlo como el creador de una actitud humana que señala el apogeo de una larga y laboriosa trayectoria de liberación moral del hombre por sí mismo y que nada podría superar: Sócrates proclama el evangelio del dominio del hombre sobre sí mismo y de la "autarquía" de la personalidad moral. Esto le convierte en la contrafigura occidental de Cristo y de la religión oriental de la redención. La lucha entre ambos principios 402 comienza apenas. Platón es el fundador del idealismo filosófico y creador de la lógica y del concepto. Era una figura de talla propia, un genio inconmensurable con la esencia peculiar de un Sócrates, el pensador que forja teorías. Teorías que en sus diálogos transfiere a Sócrates con libertad de artista.
Sus escritos de la primera época son los únicos que trazan una imagen real del verdadero Sócrates.[29]

Los eruditos de la escuela escocesa ven también en Platón, pero en *todos* sus diálogos socráticos, el único expositor congenial de su maestro. Jenofonte es la encarnación del filisteo incapaz de comprender nada de la importancia de un Sócrates. En el fondo, no aspira tampoco más que a complementar, tal como él lo interpreta, lo que los demás han dicho acerca del maestro. Allí donde roza el verdadero problema filosófico, se limita a unas cuantas alusiones breves destinadas a hacer comprender al lector que Sócrates era en realidad más que aquello que Jenofonte dice de él. Según esta corriente, el mayor error de la concepción imperante consiste en creer que Platón no quiere pintar a Sócrates tal y como éste realmente era, sino que pretende presentarlo como el creador de sus propias ideas, extrañas al Sócrates histórico. Nada más lejos del ánimo de Platón, se nos dice, que el deseo de mixtificar así a sus lectores. Carece de toda verosimilitud interna la pretensión de distinguir artificiosamente entre el Platón de la primera y de la última época, para llegar a la conclusión de que sólo el primero se propone ofrecer un retrato de Sócrates, mientras que el segundo lo toma simplemente como máscara para exponer su propia filosofía tal y como se ha desarrollado a lo largo del tiempo. Además, los primeros diálogos de Platón adelantan ya la doctrina contenida en los posteriores, de carácter más constructivo (el

[29] 26 Como fuentes históricas sobre el Sócrates real, H. MAIER, ob. cit., páginas 104ss., considera sobre todo los escritos "personales" de Platón: la Apología y el Critón; al lado de éstos, reconoce corno relatos de libre creación, pero fieles en el fondo a la verdad, una serie de los diálogos menores de Platón, tales como el Laques, el Cármides, el Lisis, el Ión, el Eutifrón y los dos Hipias.

Fedón, la *República).* En realidad, desde el momento en que ya no se propone exponer la doctrina de Sócrates, sino sus propios pensamientos, Platón deja a un lado la figura de Sócrates como figura capital de sus diálogos y la sustituye por otros personajes extraños o anónimos. Sócrates era realmente tal y como lo pinta Platón: el creador de la teoría de las ideas, de la teoría del retorno del saber como recuerdo del alma de su preexistencia y de la teoría de la inmortalidad y del estado ideal. Era, en una palabra, el padre de la metafísica occidental.[30]

Llegamos así a los dos puntos extremos de la concepción moderna de Sócrates. De un lado aparece como lo opuesto a un pensador filosófico, como un animador y héroe moral, mientras que de otro 403 lado se presenta como el fundador de la filosofía especulativa, como la encarnación de ésta, según Platón. Esto quiere decir, a su vez, que los antiguos móviles que ya a raíz de la muerte de Sócrates habían conducido a la escisión del movimiento socrático en dos escuelas contrapuestas han revivido y laboran cada cual por su parte, empeñados en la obra de crear cada cual su propio Sócrates. El ideal de Antístenes, que negaba el saber y veía en la "fuerza socrática", en la voluntad moral inquebrantable, lo esencial, y la doctrina de Platón, para quien el "no saber" de Sócrates no es sino una simple fase de transición hacia el descubrimiento de un saber más profundo e inconmovible, latente.en el propio espíritu: ambos tienen la pretensión de ser el verdadero Sócrates, es decir, el Sócrates captado hasta su última raíz. Este antagonismo primitivo de las interpretaciones con el que volvemos a encontrarnos en nuestros días, no puede responder a un simple azar. No es posible explicar su reiteración diciendo que nuestras fuentes siguen estas dos direcciones contrapuestas. No; la anfibología tiene que residir necesariamente en la propia personalidad de Sócrates, que le hace susceptible de esta doble interpretación. Y, partiendo de aquí, es necesario esforzarse en superar el carácter unilateral de las dos concepciones, aunque ambas sean en cierto sentido legítimas, tanto lógica como históricamente. Además, una actitud fundamentalmente histórica se halla también teñida por la posición personal del observador ante los problemas y por su propia concepción de los hechos. Al parecer, los representantes de ambas interpretaciones han considerado imposible contentarse con un Sócrates de actitud indecisa ante el problema que ellos reputan decisivo. La conclusión a que tiene que llegar el historiador es la de que Sócrates albergaba todavía dentro de sí contradicciones que por aquel entonces pugnaban, o que habrían de pugnar poco después de su época, por

[30] 27 Cf. las obras de Taylor y Burnet citadas antes, en la nota 25.

desdoblarse. Esto hace que sea más interesante y más complejo para nosotros, pero también es más difícil de comprender. ¿Acaso su grandeza, sentida por los hombres espiritualmente más descollantes de su época, tendría algo que ver precisamente con esta sensación de lo que podríamos llamar "todavía no"? ¿Acaso se encarnaría en él por última vez una armonía expuesta ya en su tiempo a las corrientes de la descomposición? Es desde luego una figura que parece estar situada de un modo u otro en la línea divisoria entre la antigua forma griega de la existencia y un reino desconocido que no había de pisar, a pesar de haber dado el paso más importante hacia él.

SÓCRATES, EDUCADOR

Toda la exposición anterior nos da el marco dentro del cual estudiaremos a Sócrates en las páginas siguientes: su figura se convierte en eje de la historia de la formación del hombre griego por su propio esfuerzo. Sócrates es el fenómeno pedagógico más 404 formidable en la historia del Occidente. Quien pretenda descubrir su grandeza en el campo de la teoría y del pensamiento sistemático tendrá que atribuirle demasiado a costa de Platón, o dudar radicalmente de su importancia propia. Aristóteles tiene razón cuando considera sus-tancialmente obra de Platón, en su estructura teórica, la filosofía que éste pone en boca de su Sócrates. Pero Sócrates es algo más que lo que queda en pie como "tesis" filosófica después de descontar de la imagen de Sócrates trazada por Platón la teoría de las ideas y el resto del contenido dogmático. La importancia de esta figura estriba en una dimensión completamente distinta. No viene a continuar ninguna tradición científica ni puede derivarse de ninguna constelación sistemática en la historia de la filosofía. Sócrates es el hombre de la hora, en un sentido absolutamente elemental. En torno a él sopla un aire auténticamente histórico. Asciende a las cumbres de la formación espiritual desde las capas medias de la burguesía ática, de aquella capa del pueblo inmutable en lo más íntimo de su ser, de conciencia vigorosa y animada por el temor de Dios, a cuyo recio sentir habían apelado en otro tiempo sus aristocráticos caudillos, Solón y Esquilo. Pero ahora esta capa social habla por boca de uno de sus propios hijos, del vastago del cantero y la comadrona del *demos* de Alopeké. Solón y Esquilo habían aparecido en el momento oportuno para asimilarse los gérmenes del pensamiento de acción disolvente importado del extranjero, y llegaron a dominarlo en toda su profundidad interior, de tal modo que, en vez de descomponerlas, contribuyó a robustecer las fuerzas más vigorosas del carácter ático. La situación espiritual en que aparece Sócrates presenta cierta

analogía con ésta. La Atenas de Péneles, que, como dominadora de un poderoso imperio, se ve inundada por influencias de toda clase y procedencia, se halla, a pesar de su brillante dominio en todos los campos del arte y de la vida, en peligro de perder el terreno firme bajo sus pies. Todos los valores heredados se esfuman en un abrir y cerrar de ojos al soplo de una superafañosa locuacidad. Es entonces cuando aparece Sócrates, como el Solón del mundo moral. Pues es en el campo de la moral donde se ven socavados en estos instantes el estado y la sociedad. Por segunda vez en la historia de Grecia, el espíritu ático invoca las fuerzas centrípetas del alma helénica contra las fuerzas centrífugas, contraponiendo al cosmos físico de las fuerzas naturales en lucha, creación del espíritu investigador jónico, un orden de los valores humanos. Solón había descubierto las leyes naturales de la comunidad social y política. Sócrates se adentra en el alma misma para penetrar en el cosmos moral.

La juventud de Sócrates coincidió con el periodo de rápido auge después de la gran victoria sobre los persas, que condujo en el exterior a la instauración del imperio de Pericles y en el interior a la estructuración de la más completa democracia. Las palabras pronunciadas por Pericles en la oración fúnebre ante los caídos en la guerra, y según 405 las cuales en el estado ateniense ningún mérito auténtico, ningún talento personal tenía cerrado el camino a la actuación pública,[31] encuentran en Sócrates su confirmación. Ni su linaje ni su clase social ni su aspecto exterior predestinaban a este hombre para congregar en torno suyo a los hijos de la aristocracia ateniense que aspiraban a seguir la carrera de gobernantes o a formar en las filas selectas de los *kaloi kagathói* áticos. Nuestras primeras noticias lo presentan en el círculo de aquel Arquelao, discípulo de Anaxágoras, como cuyo acompañante figura Sócrates a los treinta años, en la isla de Samos, según contaba en su libro de viajes el poeta trágico Ión de Quío.[32] Ión conocía bien Atenas y era amigo de Sófocles y Cimón. También Plutarco presenta a Arquelao en íntimas relaciones con el círculo de Cimón. Es probable que fuese también Arquelao quien introdujo a Sócrates, en edad temprana, en la casa principesca del vencedor de los persas y caudillo de la nobleza ática partidaria de Esparta.[33] No sabemos si sus ideas políticas fueron determinadas o no por semejantes impresiones. Sócrates vivió en su edad madura el apogeo del poder ateniense y el florecimiento clásico de la poesía y el arte de Atenas, y visitaba la casa de Pericles y

[31] 28 TUCÍDIDES, II, 37, 1.

[32] 29 diógenes laercio, ii, 23.

[33] 30 PLUTARCO, Cimón, cap. 4, al principio y al final, menciona algunas poesías de Arquelao a Cimón, entre ellas una elegía a la muerte de Isódica, una de las amadas del caudillo ateniense.

Aspasia.[34] Fueron discípulos suyos gobernantes tan discutidos como Alcibíades y Critias.

El estado ateniense que por aquel entonces hubo de poner en la más extrema tensión su poder para afirmar en Grecia la posición dominante que acababa de conquistar, exigía de sus ciudadanos grandes sacrificios. Sócrates luchó repetidas veces y se distinguió en el campo de batalla. En el proceso que se le formó se destacó en primer plano su ejemplar conducta militar para compensar los defectos de su carrera política.[35] Sócrates era un gran amigo del pueblo,[36] pero se le tenía por un mal demócrata. No le agradaba la intervención política activa de los atenienses en las asambleas populares o como jurados en los tribunales de justicia.[37] Sólo una vez actuó en público como miembro del senado y presidente de la asamblea popular en que la
406 multitud condenó a muerte en bloque, sin fallo previo, a los jefes de la batalla victoriosa de las Arginusas, por no haber salvado, a causa de la tempestad, a los náufragos que luchaban contra las olas. Sócrates fue el único de los pritanos que se negó a autorizar la votación puesto que era ilegal.[38] Este acto podría invocarse más tarde incluso como una hazaña patriótica, pero era indudable que había declarado defectuoso como norma fundamental el principio democrático dominante en Atenas por el que el gobierno incumbía a la mayoría del pueblo mismo, proclamando en vez de esto como norma para la dirección del estado la del conocimiento superior de las cosas.[39] Cabe pensar que este punto de vista se había ido formando en él ante la creciente degeneración de la democracia ática durante la guerra del Peloponeso. Para quien, como él, se había educado bajo el espíritu imperante en la época de la guerra de los persas y había asistido al auge del estado, era aquél un contraste demasiado fuerte para no provocar toda una serie de dudas críticas.[40] Estos puntos de vista le valieron a Sócrates la simpatía de

[34] 30a La literatura sobre Aspasia, que surge a comienzos del siglo IV, procede del círculo de los socráticos.

[35] 31 PLATÓN, Apol., 28 E.

[36] 31a Sobre la simpatía de Sócrates por el pueblo Cf. JENOFONTE, Mem., i, 2, 60.

[37] 32 Cf. las propias palabras de Sócrates en PLATÓN, Apol., 31 E: "Ningún hombre puede permanecer vivo que se enfrente con plenitud de carácter a vosotros o a cualquier otra masa o intente impedir que en el estado se produzcan muchos actos injustos o ilegales. No. Quien realmente quiera luchar por la justicia tiene, si quiere vivir aunque sólo sea por poco tiempo, que hacer una vida puramente privada y no mezclarse en la política." El pathos de estas palabras lo pone el propio Platón, y proviene de dar ya por supuesta la muerte de Sócrates. Sin embargo, con ellas trata, naturalmente, de justificar la conducta real de éste.

[38] 33 PLATÓN, Apol., 32 A; JENOFONTE, Mem., i, 1, 18.

[39] 34 PLATÓN, Gorg., 454 E ss.; 459 C ss., y passim.

[40] 35 Cf. JENOFONTE, Mem., iii, 5, 7 y 14, donde Sócrates habla acerca de la decadencia de la

muchos conciudadanos de ideas oligárquicas, cuya amistad habría de reprochársele más tarde al verse procesado. La muchedumbre no comprendía que la actitud personal de un Sócrates era radicalmente distinta de la ambición de poder de conspiradores como Alcibíades y Critias, y que tenía sus raíces en razones espirituales superiores a las causas puramente políticas. Sin embargo, es importante comprender que en la Atenas de aquellos tiempos se consideraba también como una actuación política el hecho de permanecer al margen de los manejos políticos del momento y que los problemas del estado determinaban de un modo decisivo los pensamientos y la conducta de todo hombre sin excepción.

Sócrates se desarrolló en una época en que Atenas veía por vez primera filósofos y estudios filosóficos. Aunque no hubiese llegado a nosotros la noticia referente a sus relaciones con Arquelao, tendríamos que dar por supuesto que, como contemporáneo de Eurípides y Pericles, estableció contacto desde muy pronto con la filosofía natural de Anaxágoras y Diógenes de Apolonia. No hay razones para dudar de que los datos que acerca de su desarrollo apunta Sócrates en el *Fedón* de Platón[41] tenían un carácter histórico, por lo menos en la parte en que habla de sus antiguos contactos con las teorías de los físicos. Es cierto que en la *Apología* platónica Sócrates rechaza resueltamente[42] la pretensión de poseer conocimientos especiales en esta materia, pero sin duda habría leído, como todos los atenienses cultos, el libro de Anaxágoras, el cual, como él mismo nos dice en este 407 pasaje, podía adquirirse por una dracma en las librerías ambulantes del teatro.[43] Jenofonte nos dice que aún más tarde Sócrates repasaba en su casa, reunido con sus jóvenes amigos, las obras de los "antiguos sabios", es decir, de los poetas y los pensadores, para sacar de ellas algunas tesis importantes.[44] La escena de la comedia aristofánica en que Sócrates aparece exponiendo las doctrinas físicas de Diógenes sobre el aire como el principio primario y sobre el torbellino cosmogónico, no se halla acaso tan alejada de la realidad como suele pensar

---

antigua disciplina (αρχαία αρετή) de los atenienses. Véase también PLATÓN, Gorg., 517 B ss.

[41] 36 PLATÓN, Fedón, 96 A-99 D.

[42] 37 PLATÓN, Apol., 19 C.

[43] 38 PLATÓN, Apol., 26 D.

[44] 39 JENOFONTE, Mem., i, 6, 14. Qué se quiere indicar al hablar de los libros de los antiguos sabios, lo explican tal vez las palabras que figuran en IV, 2, 8 ss., en las que se entienden por tales las obras de los médicos, los matemáticos, los físicos y los poetas. A juzgar por el último pasaje, podría pensarse que Sócrates menospreciaba todo estudio libresco, pero esta interpretación queda refutada con las manifestaciones de Mem., I, 6, 14. Sócrates, en IV, 2, 11, sólo censura el que el lector, por dejarse llevar de lecturas múltiples y enciclopédicas, olvide la más importante de todas las artes: la política, que es la que aglutina a todas las demás.

hoy la mayoría de los autores. Pero ¿hasta qué punto se había asimilado Sócrates estas enseñanzas de los filósofos de la naturaleza?

Según los datos del *Fedón,* se entregó con grandes esperanzas a la lectura del libro de Anaxágoras.[45] Alguien se lo había facilitado, dándole a entender seguramente que encontraría en él lo que buscaba. Ya antes se había mantenido escéptico frente a la explicación de la naturaleza por los físicos. Anaxágoras le decepcionó igualmente a pesar de que el comienzo de su obra suscitó en él ciertas esperanzas. Después de hablar del espíritu como el principio sobre el que descansa la formación del mundo, Anaxágoras no recurre para nada en el transcurso del libro a este método de explicación, sino que lo reduce todo a causas materiales, lo mismo que los demás físicos. Sócrates esperaba una explicación de los fenómenos y de su estructura a base de la razón de que "era mejor así". Consideraba lo saludable y lo conveniente como lo característico en la acción de la naturaleza. En el informe del *Fedón,* Sócrates llega, a través de esta crítica de la filosofía de la naturaleza, a la teoría de las ideas, la cual, sin embargo, no puede atribuirse aún al Sócrates histórico, según los datos convincentes de Aristóteles.[46]

Platón se creería seguramente tanto más autorizado a poner en labios de su Sócrates la teoría de las ideas como causa final cuanto que para él esta teoría se derivaba en línea recta de la investigación socrática sobre lo bueno (αγαθόν) en todas las cosas.

Indudablemente, Sócrates abordaba también la naturaleza con este punto de vista, como lo demuestra su diálogo sobre la conveniencia de la institución del cosmos en las *Memorables* de Jenofonte, en el que sigue el rastro de lo bueno y de lo conveniente en la naturaleza con la mira de demostrar la existencia de un principio espiritual 408 constructivo en el universo.[47] Al parecer, las disquisiciones acerca de la estructura técnicamente perfecta de los órganos del cuerpo humano en estos diálogos están tomadas de la obra de filosofía de la naturaleza de Diógenes de Apolonia.[48] Sócrates difícilmente podría jactarse de la originalidad de las observaciones concretas empleadas por él a título de prueba; sin embargo, no hay razón para no considerar este

[45] 40 PLATÓN, Fedón, 97 B ss.
[46] 40a Cf. supra, pp. 389 ss.
[47] 41 JENOFONTE, Mem., i, 4 y iv, 3.
[48] 42 JENOFONTE, Mem., i, 4, 5 ss. Sobre los orígenes de esta teoría, Cf. ahora el análisis profundo, en que se utilizan los estudios anteriores, de W. THEILER, Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristóteles (Zurich, 1925).

diálogo, en lo sustancial, como histórico. Y si hay en él cosas tomadas de otros, serán todas ellas cosas que encajan especialmente dentro de los puntos de vista de Sócrates. En el libro de Diógenes encontró aplicado el principio de Anaxágoras a los detalles de la naturaleza, como él exige en el *Fedón* platónico.[49] Pero este diálogo no convierte a Sócrates, por ese solo hecho, en un filósofo de la naturaleza. No hace más que indicar desde qué punto de vista aborda nuestro pensador la cosmología. Para los griegos fue siempre evidente que lo que consideraban como principio del orden humano debían buscarlo también en el cosmos y derivarlo de él. Ya hemos comprobado repetidas veces esto y lo encontramos confirmado una vez más en el caso de Sócrates.[50] La crítica de los filósofos de la naturaleza viene a demostrar, pues, indirectamente que la mirada de Sócrates se proyectaba desde el primer momento sobre el problema moral y religioso. En su vida no nos encontramos con ningún periodo que podamos considerar como específico de un filósofo de la naturaleza. La filosofía de la naturaleza no daba respuesta al problema que Sócrates llevaba dentro y del que, según él, dependía todo. Por eso podía dejarla a un lado. Ya la seguridad inquebrantable con que sigue su camino desde el primer momento es el signo de su grandeza.

[49] 43 PLATÓN, Fedón, 98 B.

[50] 44 La coordinación del orden ético-social con el orden cósmico, característica del pensamiento griego, ha sido puesta de relieve por nosotros en cada una de las nuevas etapas del desarrollo histórico. Cf. supra, pp. 61 s., 63, 77 s., 80, 106, 141 ss., 159, 179 s., 247, 295 s., 297, 360-361.

No obstante, la actitud negativa de Sócrates ante la naturaleza —aspecto que se destaca constantemente desde Platón y Aristóteles— nos lleva fácilmente a perder de vista otra cosa. Ya en la prueba acerca de la adecuación del cosmos a un fin, expuesta por Jenofonte, se revela que Sócrates, al revés de la antigua filosofía de la naturaleza, adopta en la consideración de ésta un punto de vista antropo-céntrico: el punto de partida de sus conclusiones es el hombre y la estructura del cuerpo humano. Y si las observaciones que pone a contribución para ello fueron tomadas de la obra de Diógenes, tienen el interés de que este filósofo de la naturaleza era precisamente, además, un médico famoso. Por eso, al igual que en algunos otros 409 jóvenes filósofos de la naturaleza —baste recordar el nombre de Empédocles—, la fisiología humana ocupa en él un lugar mayor que en ninguna de las antiguas teorías presocráticas de la naturaleza. Esto respondía, naturalmente, al interés de Sócrates y a su modo de plantear el problema. Aquí nos encontramos con el lado positivo que hay en su actitud ante la "ciencia natural" de su tiempo y que frecuentemente se desconoce. No debe olvidarse que esta ciencia no incluye solamente la cosmología y la meteorología, las únicas en que suele pensarse, sino también el arte de la medicina, que precisamente tomaba por aquel entonces, tanto teórica como prácticamente, el auge que describiremos en el libro siguiente. Para un médico como aquel famoso autor contemporáneo del *Corpus Hippocraticum,* que escribió sobre la medicina antigua, el arte médico era hasta entonces la única parte de la ciencia de la naturaleza basada en una experiencia real y en la observación exacta. Su punto de vista es que los filósofos de la naturaleza, con sus hipótesis, no pueden enseñarle nada a él, sino que es él, por el contrario, quien puede enseñarles a ellos.[51] Este giro antropocéntrico es muy característico, en términos generales, de la época de la última etapa de la tragedia ática y de los sofistas; se halla asociado a él, como revelan también Heródoto y Tucídides, el mismo rasgo empírico que se manifiesta en la emancipación de la medicina con respecto a las hipótesis universales de los filósofos de la naturaleza.

Tenemos aquí el paralelo más palmario con la repudiación por el pensamiento de Sócrates de las altas especulaciones de la cosmología, la misma sobria preocupación por los hechos de la vida humana.[52]Al igual que la medicina de su tiempo, encuentra en la naturaleza del hombre, como la parte del mundo mejor conocida de nosotros, la base firme para su análisis de la realidad y la clave para la comprensión de ésta. Como dice Cicerón,

[51] 45 HIPÓCRATES, De vet. med., c. 12 y 20.

[52] 46 Señalado por JENOFONTE, Mem., ii, 1, 12 y 16, como también por ARISTÓTELES (Cf. supra, nota 21). Cf. CICERÓN, De rep., i, 10, 15-16.

Sócrates baja la filosofía del cielo y la instala en las ciudades y moradas de los hombres.[53] Lo cual no representa solamente un cambio de temas y de interés, como ahora se ve, sino que envuelve también un concepto más riguroso del saber, suponiendo que éste exista. Lo que los antiguos físicos llamaban conocimiento era una concepción del mundo, es decir, a los ojos de Sócrates, una grandiosa fantasmagoría, una sublime charlatanería.[54] Las reverencias que de vez en cuando hace a aquella sabiduría inasequible para él son completamente irónicas.[55] El procede, como acertadamente observa Aristóteles, de un modo exclusivamente inductivo.[56] Su método tiene algo de la sobriedad del método 410 empírico de los médicos. Su ideal del saber es la τέχνη, tal como la encarna prototípicamente la medicina, aun en su supeditación del saber a un fin práctico.[57] Aún no existía por aquel entonces una ciencia natural exacta. La filosofía de la naturaleza de aquel periodo era la suma y compendio de lo inexacto. Ni existía tampoco un empirismo filosófico. Toda referencia de principio a la experiencia, como base de toda ciencia exacta de la realidad, iba asociada siempre en la Antigüedad a la medicina, la cual ocupaba por tanto una posición más filosófica dentro del conjunto de la vida espiritual. Fue también ella la que trasmitió estas ideas a la moderna filosofía. El empirismo filosófico de los tiempos modernos es hijo de la medicina griega, no de la filosofía griega.

Para conocer la posición que Sócrates ocupaba en la filosofía antigua y su giro antropocéntrico, es importante que no perdamos de vista su relación con aquel gran poder espiritual de sus días. Las referencias al ejemplo de la medicina abundan sorprendentemente en él. Y no son casuales, sino que guardan relación con la estructura esencial de su pensamiento, más aún, con la conciencia de sí mismo y el *ethos* de toda su actuación. Sócrates es un verdadero médico. Hasta el punto de que, según Jenofonte, no se preocupaba menos de la salud física de sus amigos que de su bienestar espiritual.[58] Pero es sobre todo el médico del hombre interior. La prueba de la adecuación del cosmos a un fin da entender claramente, por el modo como Sócrates enfoca aquí la naturaleza física del hombre, que el giro te-leológico coincide también en él, íntimamente, con aquella actitud empírico-médica. Actitud explicable a la vista de la concepción teleo-lógica de la naturaleza y del hombre que por

[53] 47 CICERÓN, Tusc, disp., v, 4, 10.
[54] 48 PLATÓN, ApoL, 18 B, 23 D.
[55] 49 PLATÓN, Apol, 19 C.
[56] 50 Cf. supra, nota 21.
[57] 51 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 11. PLATÓN, Gorg., 465 A y otros pasajes.
[58] 52 JENOFONTE, Mem., i, 2, 4, y iv, 7, 9.

primera vez se abría paso conscientemente en la medicina de la época, ganando cada vez mayor precisión a partir de entonces, hasta que encuentra su expresión filosófica definitiva en la concepción biológica del mundo de Aristóteles. Es cierto que la búsqueda socrática de la esencia de lo bueno nace de un planteamiento del problema absolutamente peculiar suyo, no aprendido en parte alguna y, desde el punto de vista de la filosofía profesional de la naturaleza de su tiempo, deberíamos decir que es un problema de diletante, que el escepticismo heroico del investigador físico no sabe contestar. Sin embargo, este diletantismo encierra una indagación creadora y no deja de ser importante el llegar, partiendo del ejemplo de la medicina de un Hipócrates y un Dió-genes, a la conclusión de que en su problema encontraba su formulación oportuna la más profunda búsqueda de todo su tiempo.

No se sabe a qué edad comenzó Sócrates en su ciudad natal la actividad con que nos lo presentan plásticamente los diálogos de sus discípulos. Platón sitúa el escenario de sus charlas, en parte, hasta en la época de los comienzos de la guerra del Peloponeso, como ocurre, 411 por ejemplo, en el *Cármídes,* en el que Sócrates aparece como si acabase de regresar de las duras batallas libradas delante de Potidea. Por aquel entonces, tenía ya cerca de treinta y ocho años; sin embargo, los comienzos de su actuación eran seguramente muy anteriores. Platón consideraba tan esencial el fondo vivo de sus diálogos, que hubo de pintarlo repetidas veces con las tintas más amables. Su medio no es el vacío abstracto y sustraído al tiempo de los locales escolásticos. Sócrates se mueve entre el trajín afanoso de la escuela atlética ateniense, del gimnasio, donde pronto se convierte en una figura nueva e indispensable, al lado del gimnasta y del médico.[59]Lo cual no quiere decir que los copartícipes se enfrentasen en aquellos diálogos famosos en la ciudad con una desnudez espartana, usual, por lo demás, en los ejercicios atléticos (aunque también sucedería con frecuencia así). Sin embargo, no era el gimnasio la única escena indiferente de aquellos torneos dramáticos del pensamiento que llenaron la vida de Sócrates. Existe cierta analogía interna entre el diálogo socrático y el acto de desnudarse para ser examinado por el médico o el gimnasta antes de lanzarse a la arena para el combate. Platón pone esta comparación en boca del mismo Sócrates.[60]El ateniense de aquellos tiempos sentíase más en su medio en el gimnasio que entre las cuatro paredes de su casa, donde dormía y comía. Allí, bajo la luz diáfana del cielo griego, se

[59] 52a Cf. también JENOFONTE, Mem., I, 1, 10 sobre la distribución normal del día de Sócrates.
[60] 53 PLATÓN, Carm., 154 D-E; Gorg., 523 E.

reunían diariamente jóvenes y viejos para dedicarse al cultivo de su cuerpo.[61] Los ratos de ocio en los descansos se dedicaban a la conversación. No sabemos si el nivel medio de aquellas conversaciones sería trivial o elevado; lo cierto es que las más famosas escuelas filosóficas del mundo, Academia y Liceo, llevan los nombres de dos famosos gimnasios de Atenas. Quien tenía algo que decir o algo que preguntar que consideraba de alcance general, y para lo que ni la asamblea popular ni el tribunal eran lugares adecuados, acudía a decírselo o a preguntárselo a sus amigos y conocidos en el gimnasio. La tensión de espíritu que se estaba seguro de encontrar allí era un encanto constante. El hecho de frecuentar diversos establecimientos de esta clase procuraba la variación, y en Atenas había muchos gimnasios grandes y pequeños, públicos y privados.[62] Un visitante asiduo de ellos como Sócrates, para quien lo interesante era el hombre en cuanto tal, conocía a todo el mundo, y entre los jóvenes sobre todo era difícil apareciese una cara nueva que no le llamase en seguida la atención y acerca de la cual no se informase. Nadie le igualaba en agudeza de observación para seguir los pasos a la juventud que se 412 iba desarrollando. Era el gran conocedor de hombres cuyas certeras preguntas servían de piedra de toque para pulsar todos los talentos y todas las fuerzas latentes y cuyo consejo buscaban para la educación de sus hijos los ciudadanos más respetables.

Sólo los *simposios* pueden compararse, por su importancia espiritual y en virtud de una antigua tradición, con los gimnasios. Por eso Platón y Jenofonte sitúan los diálogos de Sócrates en ambos sitios.[63]Todas las demás situaciones que se mencionan en ellos eran más o menos fortuitas, como cuando Sócrates aparece manteniendo una ingeniosa conversación en los salones de Aspasia, charlando junto a los puestos del mercado, donde solían reunirse los amigos a conversar, o interviniendo en la conferencia de un famoso sofista en la casa de un rico mecenas. Los gimnasios eran lugares más importantes que cualesquiera otros, pues en ellos se reunía la gente de un modo regular. Aparte de su finalidad peculiar, la intensidad del comercio espiritual que fomentaban entre la gente hacía que se desarrollasen en ellos ciertas cualidades que constituían el terreno más abonado para cualquier siembra de nuevos pensamientos y aspiraciones. En estos sitios reinaba el ocio y el descanso. No podía florecer en ellos, a la larga, nada especial, ni era posible tampoco dedicarse allí a los negocios. En cambio, la atención se abría a los

---

[61] 54 Sobre la ampliación del tiempo consagrado diariamente a los ejercicios, Cf. la literatura médica sobre la dieta (infra, lib. iv, cap. i).

[62] 55 E. N. GARDINER, Greek Athletic Sports and Festivals (Londres, 1910), pp. 469 ss.

[63] 56 Sobre los simposios como foco intelectual, Cf. infra, cap. VIII.

problemas humanos de carácter general. Pero no era el contenido solamente lo que interesaba: el espíritu, con toda su fuerza flexible y su suave elasticidad, podía desplegarse allí y encontraba el interés de un círculo de oyentes en tensión crítica. Surgió así una gimnasia del pensamiento que pronto tuvo tantos partidarios y admiradores como la del cuerpo y que no tardó en ser reconocida como lo que ésta venía siendo ya desde antiguo: como una nueva forma de la *paideia.* La "dialéctica" socrática era una planta indígena peculiar, la antítesis más completa del método educativo de los sofistas, que había aparecido simultáneamente con aquélla. Los sofistas son maestros peregrinantes venidos de fuera, nimbados por un halo de celebridad inaccesible y rodeados de un estrecho círculo de discípulos. Administran sus enseñanzas por dinero. Éstas recaen sobre disciplinas o artes específicas y se dirigen a un público selecto de hijos de ciudadanos acomodados deseosos de instruirse. La escena en que brillan los sofistas, en largo soliloquio, es la casa particular o el aula improvisada. Sócrates, en cambio, es un ciudadano sencillo, al que todo el mundo conoce. Su acción pasa casi inadvertida; la conversación con él se anuda casi espontáneamente, y como sin querer, a cualquier tema del momento. No se dedica a la enseñanza ni tiene discípulos; por lo menos así lo asegura. Sólo tiene amigos, camaradas. La juventud se siente fascinada por el filo tajante de aquel espíritu, al que no hay nada que se resista. Es para ella un auténtico espectáculo ateniense constantemente renovado, al 413 que se asiste con entusiasmo, cuyo triunfo se celebra y que se procura imitar, intentando examinar a la gente del mismo modo en su propia casa que en el círculo de sus amigos y conocidos. Lo más escogido espiritualmente de la juventud ática se agrupa en torno a Sócrates. Nadie que se haya acercado a él puede sustraerse ya a la fuerza de atracción de su espíritu.

Y quien crea poder retraerse, huraño, ante él, o alzarse de hombros, indiferente, ante la forma pedantesca de sus preguntas o la trivialidad intencionada de sus ejemplos, no tarda en descender de la pretendida altura de su pedestal.

No es fácil reducir este fenómeno a un solo denominador conceptual. Platón parece apuntar con su pintura amorosamente detallada y minuciosa todos estos rasgos, que no es posible definir, sino solamente vivir de un modo plástico. Por otra parte, es explicable que nuestras historias gremiales de filosofía dejen a un lado todo esto, por considerarlo como simples adornos poéticos en la imagen de Sócrates trazada por Platón. Les parece que todo esto queda por debajo del "nivel" de la abstracción en que debe moverse un

filósofo. Son rasgos puramente indirectos de carácter para pintar el poder espiritual de Sócrates mediante la representación plástica de su acción superinte-lectual sobre los hombres de carne y hueso. Pero sin tener en cuenta su preocupación por el bienestar del hombre concreto sobre el que en cada caso actúa no sería posible exponer *lo que* Sócrates dice. Aunque para la filosofía concebida al modo académico esto no sea esencial, Platón entiende que sí lo es para Sócrates. Y esto suscita en nosotros la sospecha de que corremos constantemente el peligro de enfocar su figura a través del medio de lo que *nosotros* llamamos filosofía. Es cierto que el propio Sócrates designa su "acción" —¡qué palabra tan significativa!— con los nombres de "filosofía" y "filosofar". Y asegura ante sus jueces, en la *Apología* platónica, que no se apartará de ella mientras viva y respire.[64] Pero no debemos dar a esas palabras el significado que llegaron a adquirir en siglos posteriores, a la vuelta de una larga evolución: el de un método del pensar conceptual o el de un cuerpo o doctrina formado por tesis teóricas y susceptible de ser separado de la persona que lo ha construido. Contra esta posibilidad de separar la doctrina de la persona se manifiesta unánime toda la literatura de los socráticos.

¿Qué es, pues, esa filosofía de que Sócrates era el prototipo según Platón y que este mismo abraza en su defensa? Platón expone en muchos de sus diálogos la esencia de esta "filosofía". En ellos tiende a destacarse cada vez más en primer plano, poco a poco, el *resultado* de las investigaciones que Sócrates desarrolla con sus interlocutores; pero Platón debía de tener la conciencia de mantenerse siempre fiel en su exposición a la esencia del espíritu socrático. Esta esencia 414 debía de mantenerse fecunda constantemente a través de todas estas investigaciones. Sin embargo, como para nosotros resulta difícil determinar a partir de dónde el Sócrates de Platón tiene más de Platón que de Sócrates, debemos intentar partir de las fórmulas más conclu-yentes y más simples de Platón, que no faltan en sus obras. En la *Apología,* escrita aún bajo la impresión fresca de la enorme injusticia cometida con la ejecución de Sócrates y con la esperanza de ganar adeptos para el maestro, se exponen en la forma más breve y más sencilla la suma y el sentido de su actuación. El arte con que está compuesta la obra no permite, ciertamente, considerarla como inspirada en la defensa improvisada por Sócrates ante sus jueces,[65] pero es indudable que lo que allí se dice acerca

---

[64] 57 PLATÓN, Apol., 29 D.

[65] 58 Entre los que sostienen este criterio acerca de la Apología figura principalmente Erwin WOLF, con su "Platos Apologie" (en Neue Philologische Unter-suchungen, ed. por W. Jaeger, t. vi). Con su fino análisis de la forma artística de la obra ha puesto de relieve plásticamente y de modo

de él está maravillosamente tomado de su vida real. Después que Sócrates se despoja de la imagen desfigurada con que lo han revestido la comedia y la opinión pública, viene aquella emocionante profesión de fe en la filosofía que Platón modela como un paralelo consciente de la famosa profesión de fe de Eurípides en la consagración del poeta al servicio de las musas.[66] Lo que ocurre es que la profesión de fe de Sócrates se pronuncia ante la inminencia de una pena de muerte. El poder al que sirve el filósofo no vale tan sólo para embellecer la vida y mitigar el dolor, sino también para sobreponerse al mundo. Inmediatamente después de la confesión: "¡Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar!", viene un ejemplo típico de su modo de hablar y de enseñar. Y para comprender el contenido, también nosotros debemos partir de la forma que Platón nos presenta en este pasaje y en muchos otros, como un modelo. Platón reduce aquí el modo peculiarmente socrático a dos formas fundamentales: la exhortación *(protreptikós) y* la indagación *(elenchos).* Las dos se desarrollan en forma de preguntas. Éstas se empalman con la forma más antigua de la parénesis, que podemos seguir a través de la tragedia hasta la epopeya. En la conversación sostenida en el patio de la casa de Sócrates con que comienza el *Protágoras* de Platón, nos encontramos una vez más con la yuxtaposición de aquellas dos formas socráticas de platicar.[67] Este diálogo, que enfrenta a Sócrates con los grandes sofistas, hace desfilar ante nosotros en toda 415 su variedad las formas fijas a través de las cuales se desarrollaba la actividad doctrinal sofística: el mito, la prueba, la explicación de los poetas, el método de la pregunta y la respuesta. Y asimismo se trascriben, con el mismo humorismo y la misma fuerza plástica, con toda su pedantería y su irónica insolencia, las peculiares formas socráticas de hablar. Platón expone en dos diálogos, la *Apología* y el P*rotágoras,* cómo se hallan esencialmente entrelazadas aquellas dos formas fundamentales de la conversación socrática, la *protréptica* y la *elénc-tica.* No son, en realidad, más que dos fases distintas del mismo proceso educativo. Aquí sólo pondremos un ejemplo tomado de la *Apología,* el pasaje en que Sócrates describe su modo de actuar en las siguientes palabras: [68]

---

impresionante que aquélla contiene una autocaracterización de Sócrates, moldeada libremente por Platón.

[66] 59 EURÍPIDES, Her., 673ss.: ou) pau/somai ta\j xa\ritaj Mou/saij sugkatameignu/j a(di/stan suzugi/an. Cf. PLATÓN, Apol., 29 D: e(/wsper a)\n e)mpne/w kai\ oi(=oj te w)~, ou) mh\ pau/swmai filosofw~n.

[67] 60 En PLATÓN, Prot., 311 Bss., figura en cabeza un diálogo eléntico de Sócrates con el joven Hipócrates, tras el cual viene el diálogo protréptico, 313 A s.

[68] 61 PLATÓN, Apol., 29 D ss.

"Jamás, mientras viva, dejaré de filosofar, de exhortaros a vosotros y de instruir a todo el que encuentre, diciéndole según mi modo habitual: Querido amigo, eres un ateniense, un ciudadano de la mayor y más famosa ciudad del mundo por su sabiduría y su poder, y ¿no te avergüenzas de velar por tu fortuna y por tu constante incremento, por tu prestigio y tu honor, sin que en cambio te preocupes para nada por conocer el bien y la verdad ni de hacer que tu alma sea lo mejor posible? Y si alguno de vosotros lo pone en duda y sostiene que sí se preocupa de eso, no le dejaré en paz ni seguiré tranquilamente mi camino, sino que le interrogaré, le examinaré y le refutaré, y si me parece que no tiene *areté* alguna, sino que simplemente la aparenta, le increparé diciéndole que siente el menor de los respetos por lo más respetable y el respeto más alto por lo que menos respeto merece. Y esto lo haré con los jóvenes y los viejos, con todos los que encuentre, con los de fuera y los de dentro; pero sobre todo con los hombres de esta ciudad, puesto que son por su origen los más cercanos a mí. Pues sabed que así me lo ha ordenado Dios, y creo que en nuestra ciudad no ha habido hasta ahora ningún bien mayor para vosotros que este servicio que yo rindo a Dios. Pues todos mis manejos se reducen a moverme por ahí, persuadiendo a jóvenes y viejos de que no se preocupen tanto ni en primer término por su cuerpo y por su fortuna como por la perfección de su alma."

La "filosofía" que Sócrates profesa aquí no es un simple proceso teórico de pensamiento, sino que es al mismo tiempo una exhortación y una educación. Al servicio de estos fines se hallan asimismo el examen y la refutación socráticos de todo saber aparente y de toda excelencia *(areté)* puramente imaginaria. Este examen no es más que una parte de todo el proceso, tal como Sócrates lo expone. Una parte que parece ser, ciertamente, el aspecto más original de él. Pero antes de entrar en la esencia de este dialéctico "examen del hombre", que suele considerarse como lo esencial de la filosofía socrática, puesto que contiene el elemento teórico más vigoroso de ella, debemos 416 fijarnos más detenidamente en las palabras preliminares de exhortación. La comparación que se establece entre el contenido material de vida del hombre de negocios ávido de dinero y el postulado superior de vida proclamado por Sócrates descansa en la idea de la preocupación o del cuidado consciente del hombre para los bienes más apreciados por él. Sócrates exige que en vez de preocuparse de los ingresos, el hombre se preocupe del alma (yuxh=j qerapei/a). Este concepto, que aparece al comienzo del diálogo, se presenta de nuevo al final de él.[69] Por lo demás, no se dice nada para demostrar el

[69] 62 PLATÓN, Apol., 29 D y 30 B.

valor superior del alma en comparación con los bienes materiales o con el cuerpo. Se considera como algo evidente, de por sí y que se da por supuesto, por mucho que los hombres lo posterguen en su conducta práctica. Para el hombre de hoy esto no tiene nada de sorprendente, por lo menos en teoría; más bien constituye para él algo trivial. Pero este postulado ¿sería tan evidente para los griegos de aquella época como para nosotros, herederos de una tradición de dos mil años de cristianismo? En el diálogo preliminar del *Protá-goras* platónico, diálogo sostenido en el patio de la casa de Sócrates, la exhortación de éste parte también del "alma en peligro".[70] El móvil del "peligro" es típico de Sócrates en relación con estas otras ideas y se halla íntimamente vinculado con el llamamiento al "cuidado del alma". Sócrates habla como un médico cuyo paciente fuese no el hombre físico, sino el hombre interior. En los socráticos abundan extraordinariamente los pasajes en que se habla del cuidado del alma, o de la preocupación por el alma, como la misión suprema del hombre. Hemos dado aquí con la médula de la propia conciencia que Sócrates tenía de su contenido y de su misión: es una misión educativa, que se interpreta a sí misma como "servicio de Dios".[71] Este carácter religioso de su misión se basa en el hecho de que se trata precisamente de la "cura del alma",[72] pues el alma es para él lo que hay de divino en el hombre. Sócrates caracteriza más concretamente el cuidado del alma como el cuidado por el conocimiento del valor y de la verdad, *frónesis y alétheia.*[73] El alma se separa del cuerpo con la misma nitidez que de los bienes materiales. La separación entre el 417 alma y el cuerpo traza directamente la jerarquía socrática de los valores y una nueva teoría, claramente graduada, de los bienes, teoría que coloca en el plano más alto los bienes del alma, en segundo lugar los bienes del cuerpo y en último término los bienes materiales como fortuna y poder.

Un abismo inmenso separa esta escala de valores que Sócrates proclama con

---

[70] 63 PLATÓN, Prot., 313 A.
[71] 64 El concepto de] "servicio de Dios" aparece muy pronto en la literatura griega, pero es Platón quien lo acuña en el sentido que indicamos. Sócrates, en Apol., 30 A, habla de h(e)mh\ tw~| qew~| u(phresi/a. La palabra u(phresi/a es sinónima de qerapei/a, y qerapeu/ein qeou/j es deos colere. Tiene siempre un sentido relacionado con el culto. Sócrates considera su acción de educador como una especie de culto.
[72] 65 Cf. nota 62. La frase "cura de almas" tiene para nosotros un sentido específicamente cristiano, porque se ha convertido en parte integrante de esta religión. Esto se explica por el hecho de que la concepción cristiana coincide con la socrática en la idea de la paideia como el verdadero servicio de Dios y del cuidado del alma como la verdadera paideia. En su modo de formular esta concepción, el cristianismo se halla influido directamente por el pensamiento socrático tal como lo presenta Platón.
[73] 66 PLATÓN, Apol., 29 E.

tanta evidencia y la escala popular imperante que se expresa en la hermosa canción báquica antigua[74] de los griegos:

El bien supremo del mortal es la salud;
el segundo, la hermosura de su cuerpo;
el tercero, una fortuna adquirida sin mácula;
el cuarto, disfrutar entre amigos el esplendor de su juventud.

En el pensamiento de Sócrates aparece como algo nuevo el mundo interior. La *areté* de que él nos habla es un valor espiritual.

Pero ¿qué es el "alma", o la *psyché,* para decirlo con la palabra griega empleada por Sócrates? Permítasenos que ante todo planteemos este problema en un sentido puramente filológico. Haciéndolo así, nos damos cuenta de que Sócrates, lo mismo en Platón que en los demás socráticos, pone siempre en la palabra "alma" un acento sorprendente, una pasión insinuante y como un juramento. Ninguna boca griega había pronunciado antes así esta palabra. Tenemos la sensación de que nos sale al paso aquí, por vez primera en el mundo occidental, algo que aún hoy designamos en ciertas conexiones con la misma palabra, aunque los psicólogos modernos no asocien a ella la idea de una "sustancia real". La palabra "alma" tiene siempre para nosotros, por sus orígenes en la historia del espíritu, un acento de valor ético o religioso. Nos suena a cristiano, como las frases "servicio de Dios" y "cura del alma". Pues bien, este alto significado lo adquiere por vez primera la palabra "alma" en las prédicas *protrépticas* de Sócrates. Prescindiremos aquí, por el momento, del problema de saber hasta qué punto la idea socrática del alma ha determinado las distintas fases del cristianismo directamente o a través del medio de la filosofía posterior y hasta qué punto coincide realmente con la idea cristiana. Lo que aquí nos interesa ante todo es llegar a captar lo que hay de decisivo en el concepto socrático del alma dentro de la misma evolución griega.

Si consultamos la obra maestra de Erwin Rohde, *Psique,* llegaremos a la conclusión de que Sócrates no tiene ninguna significación especial dentro de este proceso histórico. Este autor lo pasa por alto.[75] Contribuye a ello el prejuicio contra Sócrates "el nacionalista", 418 que Rohde compartía con Nietzsche ya desde su juventud, pero lo que sobre todo se interpone ante él

[74] 67 "Scol. Anón.", 7 (Ant. Lyr. Gr., ed. Diehl), y BOWRA, Greek Lyric Poetry, p. 394.
[75] 68 Erwin ROHDE (Psique, ed. FCE, p. 240) sólo sabe decirnos acerca de Sócrates, en el único pasaje de su obra en que le cita, que no creía en la inmortalidad del alma.

es el plantamiento especial del problema en su propio libro, pues Rohde, influido contra su voluntad por el cristianismo, pone el "culto" del alma y la fe en la inmortalidad en el centro de una historia del alma que bucea en todas las simas y profundidades de ésta. Hay que reconocer que Sócrates no contribuyó esencialmente a ninguna de las dos cosas. Además, es curioso que Rohde no vea dónde, cuándo y a través de quién cobra la palabra "alma", *psyché,* esa fisonomía que la convierte en el verdadero vehículo conceptual del valor espiritual-ético de la "personalidad" del hombre occidental. Es a través de la exhortación educativa de Sócrates, cosa que nadie podrá discutir si ello se expone claramente. Ya los sabios de la escuela escocesa lo habían señalado insistentemente. Sus observaciones no estaban influidas en lo más mínimo por la obra de Rohde. Burnet ha investigado en un hermoso ensayo la evolución del concepto del alma a través de la historia del espíritu griego, demostrando que el nuevo sentido que da Sócrates a esta palabra no puede explicarse partiendo del *eidolon* épico de Homero, de la sombra del Hades, ni del alma aérea de la filosofía jónica, ni del demonio-alma de los órficos, ni de la *psyché* de la tragedia antigua.[76] Yo mismo, partiendo del análisis de la *forma* característica del modo socrático de expresarse, como lo hacía más arriba, hube de llegar pronto al mismo resultado. Una forma como la de la exhortación socrática sólo podía brotar de aquel peculiar *pathos* valorativo que lleva implícita en Sócrates la palabra "alma". Sus discursos *protrépticos* son la forma primitiva de la diatriba filosófico-popular de la época helenística, que a su vez contribuyó a modelar la "prédica" cristiana.[77]Sin embargo, aquí no se trata solamente de la trasferencia y la continuidad de la forma literaria externa. Estas conexiones han sido ya frecuentemente estudiadas en este sentido por la filología anterior, siguiendo a través de toda la evolución la incorporación al discurso exhortativo de los diferentes motivos concretos. No; lo que sirve de base a las tres fases de las llamadas formas discursivas es la fe: ¿de qué le serviría al hombre ganar el mundo entero, si ello va en detrimento de su alma? En su *Wesen des Christentums* (Esencia del cristianismo), Adolf Harnack caracteriza con razón esta fe en el

---

[76] 69 J. BURNET, "The Socratic Doctrine of the Soul", en Proceedings of the British Academy for 1915-1916, pp. 235 S5. Apenas necesito decir que estoy menos de acuerdo con la denominación de "doctrina" que Burnet da a la idea socrática del alma que con la insistencia con que trata de este problema del alma en su estudio sobre Sócrates.

[77] 70 El origen de la forma del discurso exhortatorio o diatriba como tal se remonta, naturalmente, a los tiempos primitivos. Sin embargo, la forma educativa y moral de la prédica que prevalece en las homilías cristianas al lado de la dogmática y la exegética, adquiere su sello literario en la socrática, que a su vez se remonta a la protréptica oral de Sócrates.

valor infinito del alma de cada hombre como uno de los tres pilares 419
fundamentales de la religión cristiana.[78] Pero antes de serlo de esta religión era ya un pilar fundamental de la "filosofía" y la educación socrática. Sócrates predica y convierte. Viene a "salvar la vida".[79]

Tenemos que hacer un pequeño alto en este intento nuestro de destacar con la mayor sencillez y claridad posibles los hechos fundamentales de la conciencia socrática, pues estos hechos exigen una valoración y nos obligan a tomar una actitud, ya que encierran todavía una importancia directa para nuestro propio ser. ¿Era la socrática un anticipo del cristianismo, o puede incluso afirmarse que con Sócrates irrumpe en la evolución del helenismo un espíritu extraño, oriental, que, gracias a la posición de gran potencia educadora de la filosofía griega, se traduce luego en efectos de envergadura histórico-universal, empujando hacia la unión con el Oriente? Podríamos remitirnos en apoyo de esto al movimiento órfico que se manifiesta en la religión griega y que a través de ciertos rastros podemos seguir desde el siglo vi. Este movimiento separa el alma del cuerpo y admite que aquélla mora como un demonio caído en la cárcel del cuerpo, para retornar, después de la muerte de éste y a través de una larga peregrinación de reencarnaciones, a su patria divina. Pero, aun prescindiendo de la oscuridad de los orígenes de esta religión, que muchos consideran orientales o "mediterráneos", el concepto socrático del alma carece de todos estos rasgos escatológicos o demonológicos. Fue Platón quien más tarde los entretejió en su adorno mítico del alma y de su destino. Ha querido atribuirse a Sócrates la teoría de la inmortalidad del *Fedón* platónico, e incluso la teoría de la preexistencia del *Menón*,[80] pero estas dos ideas complementarias tienen un origen claramente platónico. La posición socrática ante el problema de la perduración del alma aparece seguramente bien definida en la *Apología,* donde en presencia de la muerte no se nos dice cuál será su suerte después de ésta.[81] Esta posición cuadra mejor con el espíritu críticamente sobrio y ajeno al dogmatismo de Sócrates que las pruebas de la inmortalidad mantenidas en el *Fedón;* por otra parte, es natural que quien, como él, asigna al alma un rango se hubiese

---

[78] 71 Wesen des Christentums (tercera edición), p. 33.

[79] 72 Cf. PLATÓN, Prot., 356 D-357 A. Este pasaje debe entenderse, naturalmente, como una parodia de la salvación del alma (βίου σωτηρία) en el verdadero sentido socrático, la cual consiste en saber elegir (ai(/resij) el bien. PLATÓN, Leyes, X, 909 A, habla todavía, de modo parecido, en sentido socrático de la "salvación del alma". ¡Pero los medios que aquí recomienda para salvar las almas (inquisición contra los ateos) no tienen nada de socráticos!

[80] 73 J. BURNET, Greek Philosophy, p. 156; A. E. TAYLOR, Sócrates, p. 138.

[81] 74 PLATÓN, Apol., 40 C-41 C.

planteado aquel problema como lo hace Sócrates en la *Apología,* aunque no tuviera ninguna respuesta que darle.[82] Pero este 420 problema no encerraba para él, en modo alguno, una importancia decisiva. Por la misma razón no nos encontramos en él con afirmación alguna acerca de la modalidad real del alma: ésta no es para él, como para Platón, una "sustancia", puesto que no decide si es separable del cuerpo o no. Servir al alma es servir a Dios, porque el alma es espíritu pensante y razón moral, y éstos los bienes supremos del mundo, no porque sea un huésped demoniaco cargado de culpas y procedente de remotas regiones celestiales.

No hay, pues, salida posible; todos los rasgos llamativos de la prédica socrática que nos parecen cristianos tienen un origen puramente helénico. Proceden de la filosofía griega. Y sólo una idea completamente falsa de la esencia de ésta puede llevarnos a desconocer este hecho. La evolución religiosa superior del espíritu griego se desarrolla fundamentalmente en la poesía y en la filosofía, no en el culto de los dioses, que solemos considerar casi siempre como el contenido principal de la historia de la religión helénica. Es cierto que la filosofía constituye una fase relativamente posterior de la conciencia y que el mito es anterior a ella, pero para quien esté acostumbrado a captar las conexiones estructurales del espíritu no cabe la menor duda de que tampoco en el caso de Sócrates niega la filosofía de los griegos la ley histórico-orgánica que preside su formación. La filosofía no es sino la expresión racional consciente de la estructura fundamental interna del hombre griego, tal y como podemos seguirla a través de los siglos en los supremos representantes de este género. La religión dionisiaca y órfica de los griegos y la de los misterios presentan, indudablemente, ciertas "fases preliminares" y ciertas analogías, pero este fenómeno no puede explicarse diciendo que las formas socráticas de hablar y de concebir se deriven de una secta religiosa que puede uno desplazar a su antojo como ajena a los griegos o adorar como oriental. Tratándose de Sócrates, el más sobrio de los hombres, el dar por supuesta la existencia de una influencia eficaz de estas sectas orgiásticas en las capas irracionales de su alma, sería una empresa

[82] 75 Un hecho de especial importancia respecto al problema de si Sócrates compartía el criterio de la inmortalidad del alma es que el informe contenido en el Fedón de Platón (Burnet y Taylor lo aceptan como histórico) deriva de la teoría de las ideas la preexistencia e inmortalidad del alma. Platón dice aquí que la teoría de las ideas y el dogma de la inmortalidad coexisten y desaparecen conjuntamente (Fedón, 76 E). Pero si aceptamos la aseveración de Aristóteles de que la teoría de las ideas no es de Sócrates, sino de Platón, tendremos que sostener lo mismo con respecto a la teoría de la inmortalidad del Fedón, que se basa en la teoría de las ideas.

verdaderamente desatentada. Por el contrario, aquellas sectas o aquellos cultos son en los griegos las únicas formas de una antigua devoción popular, que denotan ciertos atisbos importantes de una experiencia interior individual, con la actitud individualizada de vida y la forma de propaganda que a ella corresponden.[83] En la 421 filosofía, que es el campo de acción del espíritu pensante, se crean formas paralelas, en parte por sí mismas, como fruto de situaciones análogas, y en parte apoyándose simplemente en cuanto a la expresión en las formas religiosas corrientes, que en el lenguaje de la filosofía aparecen plasmadas en metáforas y que precisamente por ello son formas desnaturalizadas.[84]

En Sócrates, aquellas expresiones de apariencia religiosa brotan frecuentemente de la analogía entre su actuación y la del médico (ver *supra,* p. 410). Es esto lo que da a su concepto del alma el tinte específicamente griego. En la representación socrática del mundo interior como parte de la "naturaleza" del hombre confluyen dos factores: el hábito multisecular del pensamiento y las dotes más íntimas del espíritu helénico. Y aquí es donde nos sale al paso lo que distingue a la filosofía socrática del concepto cristiano del alma. El alma de que habla Sócrates sólo puede comprenderse con acierto si se la concibe juntamente con el cuerpo, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana. En el pensamiento de Sócrates lo psíquico no se halla contrapuesto a lo físico. El concepto de la *physis* de la antigua filosofía de la naturaleza incluye en Sócrates lo espiritual, con lo cual se trasforma esencialmente. Sócrates no puede creer que sólo tenga espíritu el hombre, que éste lo haya arreatado como un monopolio suyo, por decirlo así.[85] Una naturaleza en la que lo espiritual ocupa su lugar donde sea, tiene que ser capaz por principio de desarrollar una fuerza espiritual. Pero así como, por la existencia del cuerpo y del alma como distintas partes de una sola naturaleza humana, esta naturaleza física se espiritualiza, sobre el alma refluye al mismo tiempo algo de la existencia física misma. El alma aparece ante el ojo espiritual en su propio ser, como algo plástico por decirlo así y, por tanto, asequible a la forma y al orden. Al igual que el cuerpo, forma parte

---

[83] 76 ARISTÓTELES (frag. 15, ed. Rose) describe acertadamente este tipo de experiencia religiosa, característica de la devoción de los misterios, como un παθείν (Cf. mi Aristóteles, pp. 187 s.). Por una oposición a la religión del culto oficial, afecta a la personalidad humana y determina una cierta disposición (διάθεσις) de ánimo.

[84] 77 Las relaciones de interdependencia entre el lenguaje de la filosofía y el de la religión y el proceso de la trasformación de conceptos religiosos en conceptos filosóficos, requiere una investigación sistemática y constituiría por sí sola tema interesante para un libro.

[85] 78 JENOFONTE, Mem., i, 4, 8.

del cosmos; más aún: es un cosmos de suyo, aunque para la sensibilidad griega no podía caber la menor duda de que el principio que se revela en estos distintos campos del orden es siempre, en esencia, uno y el mismo. Por eso la analogía del alma con el cuerpo tiene que hacerse extensiva también a lo que los griegos llaman la *areté.* Las *aretai* o "virtudes" que la *polis* griega asocia casi siempre a esta palabra, la valentía, la ponderación, la justicia, la piedad, son excelencia del alma en el mismo sentido que la salud, la fuerza y la belleza son virtudes del cuerpo, es decir, son las fuerzas peculiares de las partes respectivas en la forma más alta de cultura de que el hombre es capaz y a la que está destinado por su naturaleza. La virtud física y la espiritual no son, por su esencia 422 cósmica, sino la "simetría de las partes" en cuya cooperación descansan el cuerpo y el alma. Partiendo de aquí es como el concepto socrático de lo "bueno", que es el más intraducibie de todos sus conceptos y el más expuesto a equívocos, se deslinda del concepto análogo de la ética moderna. Su sentido griego será más inteligible para nosotros si en vez de decir "lo bueno" decimos "el bien", acepción que envuelve a la par su relación con quien lo posee y con aquel para quien es bueno. Para Sócrates lo bueno es también, indudablemente, aquello que hacemos o queremos hacer en gracia a sí mismo, pero al mismo tiempo Sócrates reconoce en ello lo verdaderamente útil, lo saludable y, por tanto, a la par, lo gozoso y lo venturoso, puesto que es lo que lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser.

A base de esta convicción, nos sale al paso la premisa evidente de que la ética es la expresión de la naturaleza humana bien entendida. Ésta se distingue radicalmente de la simple existencia animal por las dotes racionales del hombre, que son las que hacen posible el *ethos.* Y la formación del alma para este *ethos* es precisamente el camino natural del hombre, el camino por el que éste puede llegar a una venturosa armonía con la naturaleza del universo o, para decirlo en griego, a la *eudemonía.* En el sentimiento profundo de la armonía entre la existencia moral del hombre y el orden natural del universo, Sócrates coincide plena e inquebrantablemente con la conciencia griega de todos los tiempos anteriores y posteriores a él. La nota nueva que trae Sócrates es la de que el hombre no puede alcanzar esta armonía con el ser por medio del desarrollo y la satisfacción de su naturaleza física, por mucho que se la restrinja mediante vínculos y postulados sociales, sino por medio del dominio completo sobre sí mismo con arreglo a la ley que descubra indagando en su propia alma. El eudemonismo auténticamente griego de Sócrates deriva de esta remisión del hombre al alma como a su dominio más genuino y peculiar, una nueva fuerza de afirmación de sí mismo frente a las

crecientes amenazas que la naturaleza exterior y el destino hacen pesar sobre su libertad. Sócrates no habría encontrado "desaforada", como se la ha tildado por esa profunda desarmonía moderna que existe entre la realidad y la moralidad, la frase de Goethe cuando dice que todo el derroche de sol y de plantas en este cosmos no tendría objeto si estas maravillosas máquinas no sirviesen en último término para hacer posible la existencia de un solo hombre feliz. Y la serenidad perfecta con que Sócrates supo apurar al final de su vida el cáliz de la cicuta demuestra que el "racionalista" Sócrates sabía combinar esta *eudemonía* moral con los hechos de la realidad que empujan al ánimo moderno al abismo de su disensión moral con el mundo.

La experiencia socrática del alma como fuente de los supremos valores humanos dio a la existencia aquel giro hacia el interior que es característico de los últimos tiempos de la Antigüedad. De este 423 modo, la virtud y la dicha se desplazaron al interior del hombre. Un rasgo significativo de la conciencia con que Sócrates daba este paso lo tenemos en el hecho de que insistiese en que las artes plásticas no se contentasen tampoco con reproducir la belleza física, sino que aspirasen a reproducir también la expresión del ser moral (a)pomimei=sqai to\ eh=j yuxh=j h)=qoj). Este postulado aparece como algo completamente nuevo en el diálogo con el pintor Parrasio, que reproduce Jenofonte, y el gran artista expresa la duda de que la pintura sea capaz de penetrar en el mundo de lo invisible y lo asimétrico.[86]Jenofonte presenta la cosa como si la preocupación de Sócrates por el alma fuese la que abre por vez primera este campo al arte de la época. El ser físico, sobre todo la cara del hombre, es para Sócrates el espejo de su interior y sus cualidades, y sólo de un modo vacilante y paso a paso se va acercando el artista a esta gran verdad. La historia tiene un valor simbólico. Cualquiera que sea el modo como concibamos las relaciones entre el arte y la filosofía en aquel periodo, correspondía sin duda a la filosofía, según el criterio de nuestro autor, guiar los pasos por el camino hacia el continente recién descubierto del alma.

No es fácil para nosotros medir en todas sus proporciones históricas el alcance de esta trasformación. Su consecuencia inmediata es la nueva ordenación creadora de los valores que encuentra su fun-damentación dialéctica en los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles. Bajo esta forma, es la fuente de todas las culturas posteriores que la filosofía griega ha alumbrado. Pero por muy alta que se valore la arquitectónica conceptual de estos dos grandes pensadores, que reducen a una imagen armónica del

---

[86] 78a JENOFONTE, Mem., iii, 10, 1-5.

mundo el fenómeno socrático para hacerlo más claramente visible al ojo del espíritu y que agrupan todo lo demás en torno a este centro, queda en pie la realidad de que en el principio fue la acción. El llamamiento de Sócrates al "cuidado del alma" fue lo que realmente hizo que el espíritu griego se abriese paso hacia la nueva forma de vida. Si el concepto de la vida, del *bíos,* que designa la existencia humana, no como un simple proceso temporal, sino como una unidad plástica y llena de sentido, como una forma consciente de vida, ocupa en adelante una posición tan dominante en la filosofía y en la ética, ello se debe, en una parte muy considerable, a la vida real del propio Sócrates. Su vida fue un anticipo del nuevo *bíos,* basado por entero en el *valor interior* del hombre.

Y sus discípulos supieron comprender certeramente que era en esta renovación de la antigua idea del arquetipo —del filósofo como encarnación de un nuevo ideal de vida— donde residía la fuerza más importante de la *paideia* socrática.

Intentemos ahora ver un poco más de cerca cuál era el carácter de esta educación. El hecho de que este cuidado del alma se califique de "servicio de Dios", según las palabras que Platón pone en 424 labios de Sócrates en la *Apología,*[87] no quiere decir que tenga ningún contenido religioso, en el sentido usual de esta palabra. Por el contrario, el camino seguido por él es un camino excesivamente secular y natural desde el punto de vista cristiano. Ante todo, este cuidado del alma no se traduce, ni mucho menos, en el descuido del cuerpo. Esto no sería posible tratándose de un hombre que había aprendido del médico del cuerpo la necesidad de someter a un "tratamiento" especial al alma, lo mismo la sana que la enferma. Su descubrimiento del alma no significa la separación de ésta del cuerpo, como con tanta frecuencia se afirma faltando a la verdad, sino del dominio de la primera sobre el segundo. *Mens sana in corpore sano* es una frase que responde a un auténtico sentido socrático. Sócrates no descuidaba su propio cuerpo ni alababa a quienes lo hacían.[88] Enseñaba a sus amigos a mantener su cuerpo sano por el endurecimiento y hablaba detenidamente con ellos acerca de la dieta más conveniente para lograrlo. Rechazaba la hartura, por entender que era perjudicial para el cuidado del alma. Él, por su parte, llevaba una vida de espartana sencillez. Más adelante hablaremos del postulado moral del "ascetismo" físico y del sentido de este concepto socrático.

[87] 79 Cf. supra, pp. 414 ss.
[88] 80 JENOFONTE, Mem., I, 2, 4 y iv, 7, 9.

Tanto Platón como Jenofonte explican la acción educativa de Sócrates, como es natural, partiendo de su antagonismo con los sofistas. Los sofistas eran los maestros de este arte que, presentado bajo esta forma, constituía algo nuevo. Sócrates parece enlazarse plenamente a ellos, para seguir luego su camino. Aunque la meta a que él aspira es más alta, parte del mismo valle en que ellos se mueven. La *paideia* de los sofistas era una mezcla abigarrada de materias de diverso origen. Su meta era la disciplina del espíritu, pero no existía unanimidad entre ellos en cuanto al saber más indicado para conseguir ese objeto, pues cada uno de ellos seguía estudios especiales y, naturalmente, consideraba su disciplina propia como la más conveniente de todas. Sócrates no negaba el valor de ocuparse de todas aquellas cosas que ellos enseñaban, pero su llamamiento al cuidado del alma encierra ya potencialmente un criterio de limitación de los conocimientos recomendados por aquellos educadores.[89] Algunos de ellos reconocían como muy valiosas para la educación las enseñanzas de los filósofos de la naturaleza. Por su parte, los antiguos pensadores no habían formulado esta pretensión pedagógica inmediata, aunque también se habían sentido maestros en el alto sentido de la palabra. El problema de la formación de la *juventud* por medio de estudios científicos constituía algo nuevo. El escaso interés de Sócrates por la filosofía de la naturaleza no se debía tanto, como sabemos, al desconocimiento de los problemas de los físicos como a la imposibilidad de reducir a un criterio común su modo de plantear el problema 425 y el de aquéllos. Si disuadía a otros de ocuparse demasiado a fondo de las teorías cosmológicas, lo hacía por entender que este gasto de energías espirituales estaría mejor empleado en el conocimiento de las "cosas humanas".[90] Además, los griegos consideraban en general el mundo de lo cósmico como algo demoniaco e inescrutable para los simples mortales. Y Sócrates compartía este temor popular, contra el que aún tenía que manifestarse Aristóteles al comienzo de su *Metafísica.*[91] Reservas parecidas a éstas eran las que hacía también Sócrates con respecto a los estudios matemáticos y astronómicos de los sofistas de orientación más realista por el estilo de Hipias de Elis. Sócrates había cultivado personalmente esta ciencia con gran entusiasmo. Consideraba necesario hasta cierto punto conocerla, pero circunscribía aquella necesidad dentro de límites bastante estrechos.[92] Este utilitarismo ha querido imputarse a Jenofonte, a quien

---

[89] 81 Cf. sobre lo que sigue JENOFONTE, Mem., iv, 7.

[90] 82 Cf. JENOFONTE, Mem., i, 1, 16; PLATÓN, Apol., 20 D.

[91] 83 PLATÓN, Apol., 20 E; JENOFONTE, Mem., iv, 7, 6; ARISTÓTELES, Meta]., A 2, 982 b 28 ss.

[92] 84 JENOFONTE, Mem., iv, 7: e)di/dake de\ kai\ me/xri o(/tou de/oi e)/mpeiron ei)nai eka/stou pra/gmatoj to\n o)rqw~j pepaideume/non;

debemos estos informes, y a su orientación unilateral y restringida hacia lo práctico. Y se le ha enfrentado el Sócrates de Platón, que en la *República* preconiza la educación matemática como el único camino verdadero de la filosofía.[93] Sin embargo, este punto de vista se halla condicionado por la propia evolución platónica hacia la dialéctica y la teoría del conocimiento; el viejo Platón adopta en las *Leyes*, en que no habla de la cultura superior, sino de la educación elemental, la misma actitud que el Sócrates de Jenofonte.[94] Así, pues, la atención redoblada que Sócrates consagra a las "cosas humanas" actúa como principio de selección en el reino de los valores culturales vigentes hasta allí. Detrás de la pregunta de hasta dónde debe llevarse un estudio, se alza esta otra, más importante: ¿para qué sirve ese estudio y cuál es la meta de la vida? Sin dar una contestación a esta pregunta no sería posible una educación.

Por tanto, lo ético vuelve a situarse en el centro del problema, de donde había sido desplazado por el movimiento educativo de los sofistas. Este movimiento había surgido de la necesidad de dar una cultura superior a la alta capa gobernante y de la elevada valoración de los méritos de la inteligencia humana.[95] La finalidad práctica de los sofistas, la formación de hombres de estado y dirigentes de la vida pública, había favorecido esta nueva orientación en una época como aquélla, preocupada fundamentalmente por el éxito. Es 426 Sócrates quien restaura la trabazón entre la cultura espiritual y la cultura moral. Sin embargo, no se crea que opone a la finalidad política de la cultura tal como la concebían los sofistas el ideal apolítico de la pura formación del carácter. A la meta como tal no había por qué tocarla. Esta meta, en una *polis* griega, tenía que ser siempre la misma necesariamente. Platón y Jenofonte coinciden en que Sócrates era un maestro de política.[96] Sólo así se comprenden su choque con el estado y su proceso.

Cf. sobre el estudio de la geometría, iv, 7, 2; sobre la astronomía, iv, 7, 4; sobre la aritmética, iv, 7, 8; sobre la dietética, iv, 7, 9.

[93] 85 PLATÓN, Rep., 522 C ss.

[94] 86 PLATÓN, Leyes, 818 A: tau=ta de\ su/mpanta ou)x w(j a)kribei/aj e)xo/mena dei= diaponei=n tou\j pollou\j a)lla/ tinaj o)li/gouj.

[95] 87 Cf. supra, pp. 269 ss.

[96] 88 Esta concepción fundamental discurre a lo largo de toda la exposición sobre Sócrates de ambos autores. Sobre Platón Cf. infra., p. 478 s. La cultura política como mira de Sócrates aparece reconocida en JENOFONTE, Mem., i, 1, 16; ii, 1, y iv, 2, 11. También los adversarios presuponen el carácter político de la educación socrática al pretender presentar a Alcibíades y Critias como los primeros discípulos de Sócrates (Cf. JENOFONTE, Mem., i, 2, 47 y todo el cap. ï, 2). Jenofonte no discute tampoco esto, sino que intenta simplemente demostrar que Sócrates entendía por πολιτικά algo distinto de lo que entendía el hombre corriente. Fue el aspecto político de la cultura socrática el que, bajo el imperio de los Treinta, motivó el que el gobierno hiciese extensiva

Las "cosas humanas" a que dirigía su atención culminaban siempre, para los griegos, en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo.[97] Un Sócrates cuya educación no hubiese sido "política" no habría encontrado discípulos en la Atenas de su tiempo. La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva. Pero no fue esto precisamente lo que atrajo a su lado a hombres como Alcibíades y Critias y los convirtió en discípulos suyos, sino la ambición de desempeñar un papel dirigente dentro del estado y la esperanza de que encontrarían en él los medios necesarios para satisfacer esa ambición.[98] De lo que se acusaba precisamente a Sócrates era del empleo que aquellos hombres hicieron de su cultura en la vida política. Pero, según Jenofonte, este reproche debía servirle más bien de excusa, puesto que aquel empleo de sus enseñanzas era algo contrario a las intenciones del maestro.[99] En todo caso, sabemos que estos discípulos se sintieron sorprendidos y consternados al descubrir en Sócrates, conforme iban conociéndole más a fondo, el gran hombre que pugnaba apasionadamente por el imperio del bien.[100]

427

Pero ¿cuál era la educación política de Sócrates? No podemos atribuirle la utopía política que aparece proclamando en la *República* de Platón, utopía basada ya por entero en la teoría platónica de las ideas, ni es verosímil tampoco que Sócrates se considerase en su obra educativa como lo presenta el *Gorgias* platónico, como el único verdadero estadista de su tiempo, como un estadista al lado de cuyas aspiraciones todas las empresas de los políticos profesionales, encaminadas exclusivamente hacia el logro del poder exterior, era vanidosa obra de artificio.[101] Son éstos acentos patéticos que presta a Sócrates *a posteriori* la oposición de Platón contra toda la evolución política

---

también a Sócrates la prohibición general λόγων τέχνην mh\ διδάσκειν, a pesar de que éste no se dedicaba, en cuanto a la forma, a la enseñanza de la retórica (JENOFONTE, Mem., l, 2, 31).

[97] 89 El pasaje principal en cuanto a esta equiparación entre las "cosas humanas" (a)nqropw/pina) que Sócrates enseñaba y las "cosas políticas" (πολιτικά) en JENOFONTE, Mem., i, 1, 16. Este pasaje demuestra que lo que nosotros denominamos "ético", separándolo como un mundo aparte, estaba indisolublemente conexo con lo político, no sólo para Jenofonte, sino también para Platón y Aristóteles.

[98] 90 Así lo dice con toda claridad Jenofonte, en Mem., l, 2, 47.

[99] 91 La actividad docente política de Sócrates tenía como mira encauzar a los jóvenes hacia la kalokagathía. Cf. JENOFONTE, Mem., i, 1, 48.

[100] 92 Cf. sobre todo la confesión de Alcibíades en PLATÓN, Simp., 215 E ss.

[101] 93 PLATÓN, Gorg., 521 D.

que condujo a la ejecución de Sócrates. Sin embargo, el problema radica en la contradicción que envuelve el hecho de que Sócrates no participe personalmente en la vida política y, sin embargo, eduque políticamente a otros en el espíritu de sus postulados.[102] A través de Jenofonte conocemos bien la abundante temática de sus diálogos políticos. Su sentido profundo sólo podemos deducirlo de los diálogos socráticos de Platón sobre la esencia de la *areté*. Jenofonte nos informa de que Sócrates discutía con sus discípulos cuestiones de técnica política de todas clases: la diferencia entre los tipos de constituciones,[103] la formación de instituciones y leyes políticas,[104] los objetivos de la actividad de un estadista y la mejor preparación para ella,[105] el valor de la concordia política[106] y el ideal de la legalidad como la más alta virtud del ciudadano.[107] Sócrates trata con sus amigos de la administración de la *polis* y de la de la casa, la οικια. Los griegos consideraban siempre estrechamente relacionadas la política y la economía. Al igual que los sofistas, en cuya enseñanza aparecen también estos temas, Sócrates partía muchas veces de ciertos pasajes de los poetas, especialmente de Homero, para desarrollar o ilustrar a base de ellos los conocimientos políticos. En aquella época se decía de un buen profesor y conocedor de Homero Ὁμηρου επαινετῄς, porque su actividad educativa consistía en alabar determinadas fórmulas del poeta.[108] A Sócrates se le reprochaban ciertas 428 tendencias antidemocráticas en la selección de los pasajes de Homero, especialmente ensalzados por él, puesto que trataban de reyes y nobles.[109] Ya hemos hecho referencia a su crítica de la mecanización del procedimiento político electoral a través del sorteo por medio de habas y del principio democrático de las mayorías en las leyes de la asamblea del pueblo.[110] Esta crítica, sin embargo, no obedecía a consideraciones de partido. La mejor prueba de

[102] 93a JENOFONTE, Mem., i, 6, 15 (reproche del sofista Antifón contra Sócrates).

[103] 94 JENOFONTE, Mem., IV, 6, 12. Cf. también i, 1, 16, donde se citan, entre otras, como tema principal de las conversaciones socráticas, además del examen de las a)retai/ (que deben interpretarse como virtudes ciudadanas, politikai\ a)retai/), sobre todo preguntas como las siguientes: ¿Qué es el estado? ¿Qué es el estadista? ¿Qué es el imperio sobre los hombres? ¿Quién es el buen gobernante? Cf. IV, 2, 37: ¿qué es un demos?, y IV, 6, 14: ¿cuál es la misión de un buen ciudadano?

[104] 95 JENOFONTE, Mem., i, 2, 40 ss.

[105] 96 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 11 ss. Cf. iii, 9, 10.

[106] 97 JENOFONTE, Mem., iv, 4, 16 ss.

[107] 98 JENOFONTE, Mem., iv, 4, 14 ss. Cf. también el diálogo de Alcibíades y Pericles sobre la ley y el gobierno, en Mem., i, 2, 40 ss. Sobre la ley no escrita, IV, 4, 19.

[108] 98a Cf. Platón, Ión, 536 D; Rep., 606 E. En Prot., 309 A, quiere significar al conocedor de Homero, no al maestro.

[109] 99 JENOFONTE, Mem., i, 2, 56 ss.

[110] 100 Cf. supra, p. 405 s.

esto la tenemos en la inolvidable escena que figura al principio de las *Memorables* de Jenofonte, en la que Sócrates, bajo la tiranía de los Treinta, es citado a los locales del gobierno por su antiguo discípulo Critias, actual gobernante supremo de Atenas, para notificarle la prohibición de que siga dedicándose a la enseñanza, bajo amenaza velada de muerte, a pesar de que sus actividades no caían de por sí bajo el veto general de la enseñanza retórica, que se invocaba para perseguirle.[111] Lo que ocurre es que los tiranos comprendían claramente que aquel hombre hablaría de sus abusos con la misma dureza con que antes flagelaba los excesos del imperio de las masas.

Los principales testimonios que poseemos están concordes en que Sócrates gustaba también de tratar asuntos militares cuando entraban en el marco de los problemas político-éticos. Claro está que ya no nos es posible determinar en detalle hasta qué punto los informes de nuestras fuentes se aproximan a la realidad histórica. Sin embargo, no es, ni mucho menos, incompatible en principio con el Sócrates histórico el hecho de que Platón le presente en la *República* manteniendo doctrinas detalladas acerca de la ética y la educación guerreras de los ciudadanos.[112] En el *Laques* de Platón aparecen dos respetables ciudadanos pidiendo consejo a Sócrates acerca de si deberán instruir a sus hijos en el nuevo arte de la esgrima, y dos famosos generales atenienses, Nicias y Laques, arden en deseos de conocer su criterio acerca de este punto. Pero la conversación no tarda en subir de tono, convirtiéndose en una disquisición filosófica sobre la esencia de la valentía. En Jenofonte nos encontramos con toda una serie de diálogos sobre la educación del futuro estratega.[113]Esta parte de la pedagogía política era tanto más importante en Atenas cuanto que no existía una escuela de guerra del estado y el nivel de preparación de los ciudadanos que eran reelegidos todos los años como estrategas era, en parte, muy bajo. No obstante, por aquel tiempo había profesores privados de estrategia que ofrecían sus servicios, lo que era indudablemente un fenómeno de la larga época de guerra. El concepto tan riguroso que tenía de la preparación especial hacía que Sócrates se abstuviese de administrar por sí 429 mismo enseñanzas técnicas sobre materias que no dominaba. En estos casos le vemos inquirir repetidamente por el maestro adecuado para quienes acudían a él ávidos de instruirse en tales conocimientos. Vemos, por ejemplo, cómo envía

---

111 101 JENOFONTE, Mem., i, 2, 31-38.

112 102 Las propuestas que Platón pone en boca de Sócrates en la República durante la discusión de este tema son, naturalmente, en cuanto al detalle, propiedad intelectual suya. Cf. el estudio detallado sobre este punto, infra, cap. ix.

113 103 Cf. JENOFONTE, Mem., iii, 1-5.

a uno de sus discípulos a Dionisodoro, un profesor ambulante del arte de la guerra, que acababa de llegar a Atenas.[114] Es cierto que más tarde le critica severamente, al enterarse de que se limitaba a trasmitir al joven ciertos preceptos tácticos sin enseñarle cómo había de aplicarlos, y de que le daba reglas sobre la colocación de las mejores y las peores unidades de tropa, pero sin decirle cuáles eran las mejores y cuáles las peores unidades. En otra ocasión se apoyó en el epíteto "el pastor de pueblos", dado a Aga-memnón por Homero, para poner de manifiesto cuál era la verdadera virtud del caudillo. Y aquí le vemos combatir también la concepción puramente externa y técnica de la profesión de general. Así, por ejemplo, pregunta a un oficial de caballería recién elegido por la asamblea del pueblo si cuenta entre sus deberes el de mejorar los caballos de su tropa y, en caso afirmativo, si se considera también obligado a mejorar a sus jinetes y, en este caso, a sí mismo también, puesto que los jinetes se mostrarán propicios a seguir al mejor.[115]Es característico del ateniense el valor que Sócrates atribuye a la elocuencia del general, como vemos confirmado en los discursos que los generales pronuncian en las obras de Tucídides y Jenofonte.[116] El paralelo entre el general, el buen dirigente de la economía y el buen administrador sirve para reducir los méritos de los tres al mismo principio: las cualidades que un buen dirigente debe reunir.[117]

El diálogo con el hijo de Pericles, en cuyo talento militar cifraba Sócrates esperanzas durante los últimos años de la guerra del Pelo-poneso, trasciende de los límites de lo general.[118] Es una época de decadencia incontenible para Atenas, y Sócrates, que había vivido en su juventud el auge que siguiera a las guerras contra los persas, vuelve su mirada hacia atrás, hacia los años de la grandeza ya esfumada. Y traza una imagen ideal de la virtud antigua (αρχαὶα αρετὴ) de los antepasados, como nunca llegará a trazarla más resplandeciente ni con mayor fuerza de amonestación la retórica posterior de un Isócrates o de un Démostenos.[119] ¿Esta imagen es sólo un reflejo de la filosofía de la historia contenida en sus oraciones en la obra posterior de Jenofonte, en la que aparece trazada, o este contraste entre el presente degenerado y la fuerza victoriosa de los antepasados surgió realmente en el espíritu del Sócrates de los años tardíos? No cabe desconocer que la pintura que Jenofonte traza de

[114] 104 JENOFONTE, Mem., iii, 1, 1 ss.
[115] 105 JENOFONTE, Mem., iii, 3.
[116] 106 JENOFONTE, Mem., iii, 3, 11.
[117] 107 JENOFONTE, Mem., iii, 4. Sobre la areté del buen caudillo, Cf. también iii, 2.
[118] 108 JENOFONTE, Mem., iii, 5.
[119] 108a JENOFONTE, Mem., iii, 5, 7 y iii, 5, 14.

430 la situación histórica recuerda notablemente los hechos imperantes de la época en que aquél escribió sus *Memorables.* Todo el diálogo de Sócrates con el joven Pericles tiene para Jenofonte una significación actual. Pero esto por sí solo no demuestra que el verdadero Sócrates no pudiese albergar pensamientos semejantes. El *Menexeno* de Platón pone en boca de Sócrates, ya mucho tiempo antes de los sueños idealizadores del pasado de un Isócrates, un elogio análogo de la *paideia* de los antepasados, en forma de un discurso en honor de los guerreros áticos caídos en la lucha, discurso que dice haber escuchado a Aspasia y que en parte se inspira en pensamientos semejantes a aquéllos.[120]

Sócrates invoca, precisamente, lo que hay de "espartano" en el espíritu del pueblo de Atenas, frente a aquel desesperado pesimismo tan comprensible tratándose del hijo de Pericles.[121] No cree en una enfermedad incurable de la patria, sacudida por las discordias. Se remite a la rígida disciplina voluntaria de los atenienses en los coros musicales, en los torneos gimnásticos y en la navegación, y ve en la autoridad que sigue ejerciendo el Areópago un signo de esperanza para el porvenir, por mucho que imperen en el seno del ejército la decadencia de la disciplina y la impotente improvisación. A la vuelta de una generación, la restauración de la autoridad del Areópago será un punto esencial del programa de Isócrates para sanear la democracia radicalizada, y la referencia a la disciplina de los coros como modelo para el indisciplinado ejército reaparece en la *Primera Filípica* de Demóstenes.[122] Suponiendo que Sócrates exteriorizase realmente aquellas propuestas e ideas u otras semejantes, ello querrá decir que los orígenes del desarrollo de aquel movimiento de oposición contra la decadencia política progresiva se remontan en parte hasta el círculo socrático.[123]

El problema de la educación de los gobernantes, que Jenofonte sitúa en primer plano, constituye el tema de un largo diálogo con el filósofo posterior

---

[120] 109 PLATÓN, Menex., 238 B. Cf. 239 A y 241 C.

[121] 110 JENOFONTE, Mem., iii, 5, 14 y 15.

[122] 111 Sobre el Aréopago, Cf. JENOFONTE, Mem., iii, 5, 20. Cf. acerca de esto la exigencia de Isócrates de que se restituyese al Aréopago su plena autoridad educativa, en infra, lib. iv, cap. v. Los coros de las fiestas como modelo de orden y disciplina son citados por JENOFONTE, Mem., iii, 5, 18. DEMÓSTENES, Fil., i, 35, alaba también el orden firme que reina en las fiestas dionisiacas, en las panateneas y en los preparativos para ellas.

[123] 112 Jenofonte se encontró ya, probablemente, con los elementos de esta crítica en Sócrates, moldeándolos a su modo. Ciertos rasgos del diálogo con el joven Pericles corresponden realmente a la fase posterior de la segunda liga marítima ateniense; sobre todo ello, y acerca de la tendencia educativa de las Memorables, Cf. infra, lib. iv, cap. vii.

del hedonismo Aristipo de Cirene.[124] En este diálogo se manifiesta con colores regocijantes la antítesis espiritual entre maestro y discípulo, que debía destacarse claramente desde el primer 431 momento. La premisa fundamental de que arranca aquí Sócrates es la de que toda educación debe ser política. Tiene que educar al hombre, necesariamente, para una de dos cosas: para gobernar o para ser gobernado. La diferencia entre estos dos tipos de educación comienza ya a marcarse en la alimentación. El hombre que haya de ser educado para gobernar tiene que aprender a anteponer el cumplimiento de los deberes más apremiantes a la satisfacción de las necesidades físicas. Tiene que sobreponerse al hambre y a la sed. Tiene que acostumbrarse a dormir poco, a acostarse tarde y a levantarse temprano. Ningún trabajo, por gravoso que sea, debe asustarle. No debe sentirse atraído por el cebo de los goces de los sentidos. Tiene que endurecerse contra el frío y el calor. No debe preocuparse de tener que acampar a cielo raso. Quien no sea capaz de todo esto está condenado a figurar entre las masas gobernadas. Sócrates designa esta educación para la abstinencia y el dominio de sí mismo con la palabra griega *ascesis* equivalente a la inglesa *training*.[125] Volvemos a encontrarnos, como cuando se trataba del concepto del cuidado del alma, junto a la fuente de una de las ideas helénicas primitivas de la educación, que, más tarde, fundida con ideas religiosas de origen oriental, influirá enormemente en la cultura del mundo posterior. El ascetismo socrático no es la virtud monacal, sino la virtud del hombre destinado a mandar. No vale, naturalmente, para un Aristipo, que no quiere ser señor ni esclavo, sino sencillamente un hombre libre, un hombre que sólo desea una cosa: llevar una vida lo más libre y lo más agradable que sea posible.[126] Y no cree que esta libertad pueda alcanzarse dentro de ninguna forma de estado, sino sólo al margen de toda existencia política, en la vida de un extranjero y un meteco permanente, que no obliga a nada.[127] Frente a este individualismo modernista y refinado, Sócrates preconiza la ciudadanía clásica del hombre apegado a su suelo y que concibe su misión política como la educación para llegar a ser un gobernante, haciéndose digno de ello mediante el ascetismo voluntario.[128] Los dioses no conceden nunca a los mortales ningún verdadero bien sin esfuerzo y sin una

[124] 113 JENOFONTE, Mem., ii, 1.

[125] 114 JENOFONTE, Mem., n, 1, 6.

[126] 115 JENOFONTE, Mem., ii, 1, 8 y ii, 1, 11.

[127] 116 JENOFONTE, Mem,, ii, 1, 13.

[128] 117 JENOFONTE, Mem., ii, 1, 17: oi(ei)j th\n basilikhn te/xnhn paideno/menoi\, h(\n dokei=j moi su/ (Sócrates) nomi/zein eu)daimoni/an ei)=nai. El "arte real" aparece también como meta de la paideia socrática en el diálogo con Eutidemo, iv, 2, 11.

pugna seria por conseguirlo. Sócrates presenta como ejemplo simbólico de esta concepción de la *paideia,* al modo pindárico, el relato de la educación de Heracles por la señora areté, la famosa fábula del sofista Pródico sobre "Heracles en la encrucijada".[129]
432

El concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, gracias a Sócrates, en una idea central de nuestra cultura ética. Esta idea concibe la conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exterior-mente a la ley, como lo exigía el concepto tradicional de la justicia. Pero como el concepto ético de los griegos parte de la vida colectiva y del concepto político de la dominación, concibe el proceso interior mediante la transferencia de la imagen de una *polis* bien gobernada al alma del hombre. Para apreciar en su verdadero valor esta transferencia del ideal político al interior del hombre, debemos tener presente la disolución de la autoridad exterior de la ley en la época de los sofistas. Fue ella la que abrió paso a la ley interior.[130] En el momento en que Sócrates dirige la vista a la naturaleza del problema moral aparece en el idioma griego de Atenas la nueva palabra εγκράτεια, que significa dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación. Como esta palabra se presenta simultáneamente en dos discípulos de Sócrates, Jenofonte y Platón, quienes la emplean frecuentemente, y además, de vez en cuando, en Isócrates, autor fuertemente influido por la socrática, es irrefutable la conclusión de que se trata de un nuevo concepto que tiene sus raíces en el pensamiento ético de Sócrates.[131] Es

---

[129] 118 Se trata de un discurso epidíctico de Pródico sobre Heracles publicado como libro (σύγγραμμα) y en el que el héroe mítico se presenta como la encarnación de la tendencia a la areté. El relato alegórico de la educación de Heracles ((Hrakle/oij παίδεαισις) por la señora areté constituye, según esto, una etapa importante en la senda recorrida por el héroe hacia su grandeza. Cf. JENOFONTE, Mem., ii, 1, 21 ss. Sobre el titulo y estilo de la obra de Pródico, Cf. JENOFONTE, Mem., ii, 1, 34. A pesar del espíritu moralista y sobriamente racional de esta alegoría se nota todavía en ella un cierto sentimiento con respecto a la esencia del mito de Heracles. Cf. WILAMOWITZ, Herakles, t. i, p. 101, quien establece un paralelo entre esta obra y la historia de la formación del héroe en la novela de Heracles por Heródoto, procedente de la misma época.

[130] 119 Cf. supra, pp. 293 ss. sobre la disolución de la autoridad de la ley. En la p. 302 se alude a una manifestación paralela al giro socrático hacia el interior: Demócrito coloca en vez de la ai)dw/j, en el antiguo sentido social, la vergüenza ante el semejante, la vergüenza del hombre ante sí mismo (ai)dei=sqai eau(to/n), concepto importante para el desarrollo de la conciencia ética.

[131] 120 Cf. los pasajes que figuran en F. STURZ, Lexicón Xenophonteum, vol. ii, p. 14, y F. AST, Lexicón Platonicum, vol. i, p. 590. Véase ISÓCRATES, Nic., 44 (y Cf. c. 39) : el ideal del dominio sobre sí mismo que aparece aquí es algo socrático, puesto precisamente en boca del gobernante. Es muy importante el papel que desempeña en Aristóteles el concepto de enkratia.

una palabra derivada del adjetivo εγκρατὴς, que designa a quien tiene poder o derecho de disposición sobre algo. Y como el sustantivo sólo aparece en la acepción del dominio moral sobre sí mismo y no se encuentra nunca antes de aquella época, es evidente que fue creado expresamente para esta nueva idea, sin que antes existiese como concepto puramente jurídico. La *enkratia* no constituye una virtud especial, sino, como acertadamente dice Jenofonte,[132] la "base de todas las virtudes", pues, equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos.[133] Y como lo espiritual es para Sócrates el verdadero yo del hombre, podemos traducir el concepto de *enkratia,* sin poner en él ninguna nota nueva, 433 por el giro inspirado en él de "dominio de sí mismo". En el fondo, ese concepto encierra ya el germen del estado ideal de Platón y el concepto puramente interior de la justicia en que ese estado se basa, como la coincidencia entre el hombre y la ley que se alberga dentro de él mismo.[134]

El principio socrático del dominio interior del hombre por sí mismo lleva implícito un nuevo concepto de la libertad. Es notable que el ideal de la libertad, que impera como ningún otro en la época moderna desde la Revolución francesa para acá, no desempeñe ningún papel importante en el periodo clásico del helenismo, a pesar de que la idea de la libertad como tal no está ausente de esta época. La democracia griega aspira fundamentalmente a la igualdad (to\ i)/son) en sentido político y jurídico. La "libertad" es para este postulado un concepto demasiado multívoco. Puede indicar tanto la independencia del individuo como la de todo el estado o la nación. Se habla de vez en cuando, indudablemente, de una constitución libre o se califica de libres a los ciudadanos del estado en que esta constitución rige, pero con ello quiere expresarse simplemente que no son esclavos de nadie. En efecto, la palabra "libre" (e)leu/qeroj) es en esta época, primordialmente, lo opuesto a la palabra esclavo (dou=loj). No tiene ese sentido universal, indefinible, ético y metafísico, del concepto moderno de libertad, que nutre e informa todo el arte, la poesía y la filosofía del siglo xix.[135] La idea moderna de la libertad tuvo sus orígenes en el derecho natural. Condujo en todas partes a la abolición de la esclavitud. El concepto griego de la libertad en el sentido de la época clásica es un concepto

[132] 121 JENOFONTE, Mem., i, 5, 4.
[133] 122 JENOFONTE, Mem., i, 5, 5-6.
[134] 123 Cf. infra, cap. ix.
[135] 124 Cf. Benedetto CROCE, Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert (trad. alem., Zurich, 1935), cap. i: "La religión de la libertad".

positivo del derecho político. Se basa en la premisa de la esclavitud como institución consolidada, más aún, como la base sobre que descansa la libertad de la población ciudadana. La palabra ελευθέριος, "liberal", derivada de aquel concepto, designa la actitud propia del ciudadano libre, tanto en el modo de gastar el dinero como en el modo de expresarse o en cuanto al decoro externo de su modo de vivir, actitudes todas ellas que no cuadrarían a un esclavo. Artes liberales son aquellas que forman parte de la cultura liberal, que es la *paideia* del ciudadano libre, por oposición a la incultura y a la mezquindad del hombre no libre y del esclavo. Es Sócrates quien convierte la libertad en un problema ético, problema que luego las escuelas socráticas desarrollan con diversa intensidad. Sócrates no procede tampoco, ciertamente, a una crítica demoledora de la división social de los hombres de la *polis* en libres y esclavos. Pero aunque no se toque a esta división, pierde mucho de su valor profundo por el hecho de que Sócrates la transfiera a la órbita del interior moral del hombre. A tono con el desarrollo del concepto del "dominio sobre sí mismo" tal como lo exponíamos más 434 arriba, como el imperio de la razón sobre los instintos, se va formando ahora un nuevo concepto de la libertad interior.[136] Se considera libre al hombre que representa la antítesis de aquel que vive esclavo de sus propios apetitos.[137] Este aspecto sólo es interesante con respecto a la libertad política en cuanto que envuelve la posibilidad de que un ciudadano libre o un gobernante sea, a pesar de ello, un esclavo en el sentido socrático de la palabra. Lo que lleva consigo, además, el corolario de que semejante hombre no puede ser un hombre verdaderamente libre ni un verdadero gobernante. Es interesante ver cómo el concepto de la "autonomía" empleado en este sentido por los filósofos

---

[136] 125 Sobre el nacimiento y desarrollo de este ideal en la filosofía griega desde la socrática, Cf. H. GOMPERZ, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit (Jena, 1904). Al investigar desde este punto de vista todo el desarrollo de la ética filosófica de los griegos, Gomperz ha derramado mucha luz sobre la gran importancia histórica de la idea de la libertad interior y al mismo tiempo ha contribuido esencialmente a la inteligencia de Sócrates. Hay, sin embargo, dos razones en virtud de las cuales no podemos abarcar a todo Sócrates desde este punto de vista: en primer lugar, esto no nos permitiría comprender el desarrollo lógico-científico dado por Platón al problema de Sócrates y, en segundo lugar, la ética de los cínicos, cirenaicos y estoicos, que sitúa en el centro del problema la autarquía ética, se convertiría desde ese punto de vista en el verdadero apogeo de la historia de la filosofía girega. Gomperz se adelanta en su libro a ciertos puntos esenciales de la interpretación de Sócrates de Maier (Cf. nota 6), quien en el capítulo final de su obra llega a un desplazamiento de la perspectiva de la historia de la filosofía muy semejante al de aquél. También Maier ve en Sócrates principalmente el problema de la libertad moral.

[137] 126 Cf. JENOFONTE, Mem., i, 5, 5-6 y iv, 5, 2-5. En ambos pasajes se destaca claramente la relación que existe entre el nuevo concepto de la libertad y del hombre libre y el concepto socrático del "dominio sobre sí mismo" (enkratia).

modernos, que tenía una importancia tan grande en el pensamiento político de los griegos y que expresaba la independencia de una *polis* con respecto al poder de otros estados, no llegó a transferirse nunca a la órbita moral como los conceptos a que acabamos de referirnos. Lo que a Sócrates le interesaba no era, visiblemente, la simple independencia con respecto a cualesquiera normas vigentes al margen del individuo, sino la eficacia del imperio ejercido por el hombre sobre sí mismo. La autonomía moral en el sentido socrático significaría, por tanto, fundamentalmente, la independencia del hombre con respecto a la parte animal de su naturaleza. Esta autonomía no se halla en contradicción con la existencia de una alta ley cósmica en que se encuadre este fenómeno moral del dominio del hombre sobre sí mismo. Otro concepto relacionado con éste es el de la *autarquía* y carencia de necesidades. Este concepto rige, sobre todo, con gran fuerza, en Jenofonte, tal vez bajo la impresión de las obras de Antístenes.[138] En cambio, en Platón este 435 rasgo es mucho más acusado, a pesar de lo cual no puede dudarse de su autenticidad histórica. Más tarde se desarrolló más bien en la dirección cínica de la ética postsocrática, donde se erige en criterio decisivo del verdadero filósofo; sin embargo, tampoco en Platón ni en Aristóteles deja de aparecer este rasgo en la imagen de la *endemonia* filosófica.[139] La *autarquía* del sabio hace revivir en el plano espiritual uno de los rasgos fundamentales del antiguo héroe del mito heleno, encarnado para los griegos, principalmente, en la figura guerrera de Heracles y en sus "trabajos" (πόνοι), en el hecho de "ayudarse a sí mismo". La forma heroica primitiva de este ideal descansaba en la fuerza del héroe para salir vencedor en la lucha contra los poderes enemigos, contra los monstruos y espíritus malignos de todas clases.[140] Ahora esta fuerza se convierte en fuerza interior. La cual sólo es posible a condición de que el hombre se circunscriba en sus deseos y aspiraciones a lo que se halla realmente al alcance de su poder. Sólo el sabio, que sabe domeñar los monstruos salvajes de los instintos dentro de su propio pecho, es verdaderamente autárquico. Es el que más se acerca a la divinidad, que carece de necesidades.

---

[138] 127 El sustantivo autarquía no aparece en Jenofonte. El adjetivo autárquico figura en un pasaje de la Ciropedia y en cuatro pasajes de las Memorables; pero sólo en Mem., l, 2, 14, con el sentido filosófico de carencia de necesidades.

[139] 128 PLATÓN, Tim., 68 E (Cf. 34 B), menciona como parte de la perfección y beatitud del cosmos la autarquía, y en Filebo, 67 A, como cualidad fundamental del bien. El "hombre excelente" (o(e)pieikh/j) es en Rep., 387 D, el hombre autárquico. Para Aristóteles son también sinónimos los conceptos de perfecto y autárquico. Sobre la autarquía del sabio, Cf. El. nic., x, 7, 1177 b 1. Sobre el desarrollo del concepto socrático de la carencia de necesidades por los cínicos y los cirenaicos, Cf. ZELLER, Philosophie der Griechen, ii, 15 , p. 316, y véase H. GOMPERZ, ob cit., pp. 112 ss.

[140] 129 Cf. las observaciones de WILAMOWITZ, Euripides' Herakles, I, pp. 41 y 102.

Este ideal "cínico" lo expresa Sócrates con toda precisión en su diálogo con el sofista Antifón, quien trata de apartar de él a sus discípulos señalándoles irónicamente la situación de penuria económica en que vive su maestro.[141] Parece, sin embargo, que Sócrates no perfila todavía la idea de la *autarquía* en el sentido radicalmente individualista que los cínicos habían de darle más tarde. Su *autarquía* carece en absoluto del giro apolítico, del retraimiento y la marcada indiferencia ante todo lo que venga del exterior. Sócrates vive todavía de lleno dentro de la *polis.* Y en el concepto de lo político se engloba al mismo tiempo, para él, toda forma de comunidad humana. Sitúa al hombre dentro de la vida de la familia y en el círculo de sus parientes y amigos. Son éstas las formas naturales y más estrechas de comunidad de la vida humana, sin las cuales no podríamos existir. Por tanto, Sócrates hace extensivo el ideal de la 436 concordia del campo de la vida política, para el que ese concepto se empezó creando, al terreno de la familia y señala la necesidad de la cooperación en el seno de la familia y del estado tomando como ejemplo la cooperación de los órganos del cuerpo humano, las manos, los pies y las demás partes del hombre, ninguna de las cuales puede existir por separado.[142] Por otra parte, el reproche que se le hacía de minar como educador la autoridad de la familia demuestra la crisis que la influencia de Sócrates sobre sus discípulos podía acarrear en ciertos casos sobre la vida familiar concebida a la antigua.[143] Sócrates se esforzaba por encontrar la pauta moral fija de la conducta humana, la cual no podía suplirse siquiera, en aquella época en que vacilaban todas las tradiciones antiguas, por la aplicación rígida de la autoridad paterna. En sus diálogos se someten a crítica los prejuicios imperantes. Como argumentos en contra tenemos el gran número de padres que iba a pedirle a Sócrates consejo para la educación de sus hijos. El diálogo con su propio hijo Lam-procles, que se rebelaba contra el mal humor de su madre, Jantipa, atestigua cuan lejos estaba Sócrates de dar la razón a quienes condenaban precipitadamente a sus padres o mostraban una impaciencia poco piadosa con el temperamento y hasta con los defectos

---

[141] 130 Cf. JENOFONTE, Mem., i, 6, 10: juicio de Sócrates sobre la carencia de necesidades de la divinidad. La idea aparece también en EURÍPIDES, Her., 1345, y procede manifiestamente de la crítica filosófica de la idea antropomorfa de Dios con que nos encontramos por vez primera en Jenófanes (cf, supra, p. 168). La gracia del pasaje de JENOFONTE está en que el interlocutor, Antifón, que reprocha a Sócrates su carencia de necesidades, había ensalzado en términos casi iguales la carencia de necesidades de los dioses (Cf. frag. 10, ed. Diels).

[142] 131 La concordia (o(mo/noia) como ideal político: JENOFONTE, Mem., iv, 4, 16. Cf. también III, 5, 16. Cooperación de los miembros de la familia: II, 3; las partes del organismo humano como ejemplo de cooperación: ii, 3, 18 ss.

[143] 132 JENOFONTE, Mem., i, 2, 49.

evidentes de éstos.[144] A un Querécrates, que no acierta a vivir en paz con su hermano Querefón, le hace comprender que la relación entre hermanos es una especie de amistad para la cual llevamos ya en nosotros mismos el don natural, puesto que se da ya entre los animales.[145]Para desarrollarla y convertirla en un valor para nosotros necesitamos cierto saber, cierta comprensión, ni más ni menos que para montar un caballo.

Este saber no es nada nuevo ni complicado: quien desee que otros le hagan bien tiene que empezar por hacerlo él a los otros. El principio de anticiparse rige para la amistad lo mismo que para la enemistad y para la lucha.[146]

Es éste el lugar indicado para hablar del concepto socrático de la amistad. Este concepto no es una simple teoría, sino que tiene sus raíces en la forma de vida socrática. La filosofía y las aspiraciones espirituales van unidas en ella al trato amistoso con los hombres. Nuestras fuentes coinciden en destacar este hecho y en la abundancia de nuevos y profundos pensamientos, que ponen en boca de Sócrates, sobre las relaciones de unos hombres con otros. En Platón, el concepto socrático de la *philía* aparece exaltado al plano de lo metafísico en *Lisis,* el *Simposio* y *Fedro.* A esta especulación, que habremos de examinar más adelante, podemos enfrentar aquí la 437 imagen de Jenofonte, en la que el problema ocupa una posición no menos descollante.

Un buen amigo constituye un bien del más alto valor en todas las situaciones de la vida. Pero el valor de los amigos difiere tanto como el precio de los esclavos. Quien sabe esto se plantea también, a su vez, el problema de lo que él representará para sus amigos y procurará hacer subir todo lo posible este valor.[147] La nueva cotización de la amistad es sintomática de la época de la gran guerra. Se halla en alza continua y desde Sócrates surge en las escuelas filosóficas toda una literatura sobre la amistad. El elogio de la amistad figura ya en la poesía antigua. En Homero la amistad es la camaradería del soldado y en la educación de la nobleza de Teognis se presenta como protección y baluarte contra los peligros de la vida pública en los tiempos de conmociones políticas.[148] Sócrates destaca también considerablemente este aspecto de la amistad. Aconseja a Critón que se busque un amigo que ronde junto a él

[144] 133 JENOFONTE, Mem., ii, 2.
[145] 134 JENOFONTE, Mem., ii, 3, 4.
[146] 135 JENOFONTE, Mem., ii, 3, 14.
[147] 136 JENOFONTE, Mem., ii, 5.
[148] 137 Cf. supra, pp. 191 ss.

como un perro fiel y le proteja.[149] La descomposición interior de la sociedad y de todas las relaciones humanas, incluso de la familia, a consecuencia de la disgregación política cada vez más profunda y la acción de los sicofantes acentúa hasta lo insoportable la inseguridad del individuo aislado. Pero lo que convierte a Sócrates en maestro de un nuevo arte de la amistad es la conciencia de que la base de toda amistad verdadera no debe buscarse en la utilidad externa de unos hombres para otros, sino en el valor interior del hombre. Es cierto que la experiencia enseña que hasta entre los hombres buenos y que aspiran a fines altos no imperan siempre la amistad y la benevolencia, sino que reina con harta frecuencia un antagonismo más violento que entre las criaturas poco dignas.[150] Es ésta una experiencia especialmente descorazonadora. Los hombres están dotados por naturaleza para los sentimientos amistosos y para los hostiles. Se necesitan unos a otros y necesitan de su cooperación mutua; tienen el don de la compasión; saben lo que son la beneficencia y la gratitud. Pero al mismo tiempo aspiran a gozar de los mismos bienes, y esto les arrastra a la pelea, ya se trate de bienes nobles o simplemente de bienes placenteros; la discrepancia de opiniones siembra entre ellos la discordia; las disputas y la cólera conducen a la guerra; la hostilidad engendra la codicia de poseer más y la envidia es odiosa. Y, sin embargo, la amistad se abre paso por entre todos estos obstáculos y relaciona entre sí a los mejores hombres, los cuales prefieren esta fortuna interior a una suma mayor de dinero o de prestigio y ponen a disposición de sus amigos, desinteresadamente, sus bienes y sus servicios, a la par que disfrutan y se alegran de la propiedad y los servicios de sus amigos. ¿Por qué la aspiración de un hombre 438 hacia fines políticos elevados, hacia el honor de su ciudad natal o hacia la defensa más lograda de sus intereses, ha de impedirle unirse a otro hombre que obre movido por iguales sentimientos, en vez de considerarlo como un enemigo?

La amistad comienza por el perfeccionamiento de la propia personalidad. Pero, además, necesita de las dotes del "erótico" que Sócrates gusta de asignarse irónicamente, del hombre que necesita de otros y corre tras ellos, que ha recibido de la naturaleza la gracia, convertida luego por él en el arte, de agradar a quien a él le agrada.[151]No es como la Escila de Homero, que se aferraba inmediatamente a los hombres, los cuales huían de ella al verla de lejos. Semeja más bien a la sirena, que con su canto suave atrae al hombre

---

[149] 138 JENOFONTE, Mem., ii, 9.

[150] 139 Cf. sobre lo que sigue JENOFONTE, Mem., ii, 6, 14.

[151] 140 JENOFONTE, Mem., ii, 6, 28.

desde la lejanía. Sócrates pone su genio para la amistad al servicio de sus amigos, cuando éstos necesitan de él, para conquistar nuevas amistades. No conoce la amistad solamente como el aglutinante indispensable de la cooperación política, sino que la amistad es para él la verdadera forma de toda asociación productiva entre los hombres. Por eso no habla nunca, como los sofistas, de sus discípulos, sino siempre de sus amigos.[152] Más tarde, esta expresión, tomada del círculo socrático, se incorpora incluso a la terminología de las escuelas filosóficas de la Academia y el Liceo, en las que perdura, en un sentido casi petrificado, en giros como el de los "amigos matriculados".[153] Para Sócrates, esta palabra tiene un significado pleno. El discípulo está en él constantemente como un hombre completo y el mejoramiento de la juventud, del que se jactaban los sofistas, era para él, que repugnaba todo lo que fuese elogiarse a sí mismo, el sentido profundo y real de todo su trato amistoso con los hombres.

Constituye una de las grandes paradojas el que este hombre, el mayor educador conocido, no quisiese hablar de *paideia* con referencia a su propia actividad, a pesar de que todo el mundo veía en él la encarnación más perfecta de este concepto. Claro está que la palabra no podía rehuirse a la larga, y Platón y Jenofonte la emplean con frecuencia para designar las aspiraciones de Sócrates y para caracterizar su filosofía. Sócrates encontraba esta palabra tarada por 439 la práctica y la teoría "pedagógicas" de su tiempo.[154] Quería decir demasiado o decía demasiado poco. Por eso, ante la acusación de que corrompía a la juventud, replicaba que él jamás había afirmado la pretensión de "educar a los hombres".[155] Al decir esto, alude a la actividad técnica de la enseñanza profesional de los sofistas. Sócrates no es un

---

[152] 141 Sócrates no habla nunca de sus "discípulos" y rechaza también la pretensión de ser "maestro" (de nadie) : PLATÓN, Apol., 33 A. Se limita a tener "trato" (συνουσία, Cf. oi(suno/ntej) con los hombres, cualquiera que sea su edad, y "conversa" (διαλέγεσθαι) con ellos. Por eso no recibe ningún dinero como lo hacen los sofistas: Apol., 33 B. (Cf. sobre su pobreza 23 C.)

[153] 142 Esta expresión figura en el testamento de Teofrasto (DIOGENES LAERCIO, v, 52) : oi(gegramme/noi fi/loi. En la época postsocrática, las palabras que designan trato (συνουσία, διατριβή), conversación (διαλέγεσθαι) y ocio (σχολή) se plasman en la terminología escolástica. Se transfiere a la actividad profesional de la enseñanza, a la cual quería sustraerse Sócrates precisamente mediante ellas. La técnica pedagógica de los sofistas triunfó sobre el espíritu y la personalidad, factores sobre los que descansaba la pedagogía de Sócrates.

[154] 143 Considera como representantes típicos de la paideia moderna a Gorgias. Pródico e Hipias: PLATÓN, Apol., 19 E.

[155] 144 PLATÓN, Apol., 19 D-E: ou)de/ ge ei)/ tinoj a)khko/ate w/j e)gw paideu/ein e)pixeirw= a)nqrw/pouj... ou)de\ tou=to a)lhqe/j.

"profesor", pero le vemos incesantemente afanado "en la búsqueda" del verdadero maestro, sin encontrarlo nunca. Lo que descubre siempre es un buen especialista para tal o cual materia, que puede recomendar para su especialidad.[156] Lo que no encuentra nunca es el maestro en el sentido pleno de la palabra. Es un bicho raro. Mientras todo el mundo, los sofistas, los retóricos y los filósofos, pretenden cooperar en las grandes obras de la *paideia:* en la poesía, en las ciencias, en las artes, en las leyes, en el estado; mientras todo ciudadano ateniense un poco despierto y preocupado por la observancia del derecho y del orden en su ciudad se figura contribuir en algo al mejoramiento de la juventud,[157] Sócrates cree que no comprende siquiera este arte. Le choca, simplemente, que sea él el único que corrompa a los hombres. Mide las grandes pretensiones de los demás por un concepto nuevo de la *paideia* que le hace dudar de la legitimidad de aquéllas, pero se da cuenta de que tampoco este concepto nuevo corresponde a su ideal. Y a través de esta ironía ge-nuinamente socrática se descubre la conciencia de la misión que tiene la verdadera educación y de la grandeza de su dificultad, de la que el resto del mundo no tiene la menor idea.

La actitud irónica de Sócrates ante el problema de su propia obra de educador explica la aparente contradicción de que, a la vez que afirma la necesidad de la *paideia,* niegue los más serios esfuerzos realizados por los demás en torno de ella.[158] Su *eros* educativo rige sobre todo para con las naturalezas escogidas, dotadas para la más alta cultura espiritual y moral, para la *areté.* Su gran capacidad de asimilación, su buena memoria y su afán de saber claman por la *paideia.* Sócrates está convencido de que estos hombres, si se les diese la educación adecuada, alcanzarían por sí mismos las cumbres más altas y al mismo tiempo harían felices a otros hombres.[159] A quienes desprecian el saber y todo lo fían a sus dotes naturales les hace comprender que son éstos los que más necesitan de cultivarse, del 440 mismo modo que los caballos y los perros de mejor calidad, dotados por la naturaleza con la mejor raza y el mejor temperamento, necesitan ser amaestrados y disciplinados desde que nacen con el mayor rigor, pues, si no se les amaestrase y disciplinase, acabarían siendo peores que los demás. Las naturalezas mejor dotadas son precisamente las que necesitan desarrollar su

---

[156] 145 JENOFONTE, Mem., iv, 7, 1; iii, 1, 1-3.
[157] 146 PLATÓN, Apol., 25 A; Menón, 92 E.
[158] 147 Cf. PLATÓN, Apol., 19 C. Considera algo hermoso de por sí el que alguien se encuentre realmente en condiciones de "educar a los hombres"; pero cuando añade "como Gorgias, Pródico e Hipias", es un rasgo de ironía socrática, como lo demuestra el relato ulterior.
[159] 148 JENOFONTE, Mem., iv, 1, 2.

discernimiento y su juicio crítico, para que puedan dar los frutos que corresponden a su talento.[160] Y a los ricos que creen poder desdeñar la cultura les abre los ojos haciéndoles ver la inutilidad de una riqueza que no sabe emplearse o se emplea en malos fines.[161]

Pero con la misma severidad combate las quimeras culturales de quienes, envaneciéndose de sus conocimientos literarios y de sus afanes espirituales, se creen superiores a los de su misma edad y seguros de antemano de lograr el mayor éxito en la vida pública. Eutidemo, el joven hastiado, es un representante nada antipático de este tipo de hombres. [162] La crítica socrática de su "cultura general" arranca de su punto más débil: cuando se pasa revista a las distintas ramas sobre las que recaen los afanes literarios de este joven se ve que en su biblioteca están representadas todas las artes y todas las disciplinas, desde la poesía hasta la medicina, las matemáticas y la arquitectura; pero se advierte una laguna: la falta de un buen manual de virtud política. Para un joven ateniense, ésta es la meta natural de toda la formación general del espíritu. ¿Es acaso éste el único arte en que el autodidacto puede alzar la voz,[163] mientras que en medicina se le daría de lado pura y simplemente como un intruso? ¿Acaso en política, en vez de probar los maestros que se han tenido y aportar las pruebas de nuestra capacidad anterior, basta con probar nuestra falta de saber para inspirar confianza a cualquiera? Sócrates convence a Eutidemo de que la profesión hacia la que se orienta es el arte real[164] y de que nadie puede llegar a ser grande en él sin ser justo. Del mismo modo que aquellos que descuidan su cultura son espoleados a hacer algo por sí mismos, a quienes se imaginan que son cultos hay que convencerles de que les falta lo esencial. Eutidemo se ve envuelto en un diálogo sobre la esencia de la justicia y de la injusticia, hasta que se da cuenta de que no ha comprendido nada de una ni de otra. Y en vez del estudio de los libros se abre otro camino para iniciarse en la "virtud política", camino que arranca de la conciencia de la propia ignorancia y del conocimiento de sí mismo, es decir, de sus propias fuerzas.

Nuestras fuentes no dejan la menor duda de que éste era el verdadero camino socrático, y la meta a la que se entregaba la pasión de Sócrates, esta virtud política precisamente. Nuestros testimonios están concordes en un todo

---

[160] 149 JENOFONTE, Mem., iv, 1, 3-4
[161] 150 JENOFONTE, iv, 1, 5.
[162] 151 JENOFONTE, Mem., iv, 2.
[163] 152 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 4.
[164] 153 JENOFONTE, Mem., iv, 2, 11 (Cf. ii, 1, 17 y iii, 9, 10).

acerca de esto. Los primeros diálogos 441 socráticos de Platón son los que con mayor claridad nos indican qué debe entenderse por esa virtud. Es cierto que estos valores se califican la mayoría de las veces con el predicado aristotélico de valores "éticos".[165] Pero esta expresión se expone fácilmente a equívoco para nosotros, gente moderna, ya que nosotros no consideramos lo ético sin más —lo que para Aristóteles era aún evidente por sí mismo—,[166]como la expresión parcial de la existencia de la comunidad, sino que muchas veces reputamos esencial precisamente la separación entre lo ético y lo político. Esta separación entre el campo interior del individuo y el campo general no solamente es una abstracción de la filosofía moderna, sino que está profundamente arraigado en nosotros. Responde a la secular tradición de la contabilidad por partida doble de nuestro mundo "cristiano" moderno, que mientras reconocía para la vida moral del individuo los severos postulados del Evangelio, medía el estado y sus actos por otros raseros "naturales". Con esto no sólo se separaba lo que en la vida de la *polis* griega formaba una unidad, sino que se cambiaba incluso el sentido de los conceptos de lo ético y lo político. Esta circunstancia entorpece más que cualquier otra la comprensión acertada de la situación imperante en Grecia. Esto hace que sea igualmente equívoco para nosotros decir que las virtudes de que habla Sócrates son virtudes "políticas". Cuando calificamos la vida entera del hombre griego y su moral, en el sentido de Sócrates o de Aristóteles, con el adjetivo de "política" expresamos algo muy distinto del concepto técnico actual de la política y del estado. Así lo indica ya la simple reflexión acerca de la diferencia de significado que hay entre el concepto moderno de estado, *status* en el bajo latín, con su sentido abstracto, y con la palabra griega *polis,* palabra de sentido concreto que expresa plásticamente el conjunto pletórico de vida de la existencia humana colectiva y la existencia individual enmarcada dentro de aquélla, en su estructura orgánica. Por consiguiente, en este sentido antiguo podemos decir que los diálogos socráticos de Platón que tratan de la piedad, la justicia, la valentía y la moderación constituyen investigaciones sobre la virtud política.

Como ya dijimos más arriba, el típico número de cuatro que forman las llamadas virtudes cardinales platónicas es ya de por sí una alusión a su entronque histórico con el ideal de ciudadanía de la antigua *polis* griega, puesto que este canon de las virtudes ciudadanas lo encontramos mantenido

---

[165] 154 ARISTÓTELES, Metaf., A 6, 987 b 1.

[166] 155 ARISTÓTELES, Et. nic., i, 1, 1094 a 27 y x, 10, especialmente el final.

ya en Esquilo.[167]

Los diálogos de Platón nos revelan uno de los aspectos de la actividad de Sócrates que en el relato de Jenofonte pasa casi a segundo plano ante el aspecto estimulante y exhortativo: el aspecto del diálogo refutador e inquisitivo, el *elenchos*. Pero este aspecto, como 442 hemos visto al examinar cómo caracteriza Platón las formas típicas del discurso socrático (*supra,* pp. 414 s.), es el complemento necesario del discurso exhortativo, pues prepara el terreno a sus efectos, removiéndolo con la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo y que le dice que en realidad la persona a quien se interroga no sabe nada de lo que cree saber.

Los diálogos eléncticos discurren en su totalidad bajo la forma del intento repetido de captar el concepto general que sirve de base a la palabra que se usa para expresar un valor moral, tal corno valentía o justicia. La forma de la pregunta ¿qué es la valentía? parece indicar que la finalidad perseguida por ella es la definición de este concepto. Aristóteles dice expresamente que la definición de los conceptos es una conquista de Sócrates,[168] y lo mismo sostiene Jenofonte.[169] Esto, de ser cierto, añadiría un nuevo rasgo esencial a la imagen anteriormente trazada: Sócrates aparecería como creador de la lógica. Sobre este hecho se basa la antigua opinión que presenta a Sócrates corno el fundador de la filosofía conceptual. Pero últimamente Heinrich Maier ha puesto en duda el valor de los testimonios de Aristóteles y Jenofonte, creyendo poder demostrar que se basan simplemente en los diálogos de Platón, el cual se limitaba a exponer su propia teoría.[170] Es Platón quien, basándose en los conatos de un nuevo concepto del saber con que se encuentra en Sócrates, desarrolla la lógica y el concepto; Sócrates fue solamente, según ese autor, el ,protréptico, el profeta de la autonomía moral. Sin embargo, esta explicación tropieza con dificultades tan grandes como la opinión contraria, la de que en Sócrates aparece mantenida ya la teoría de las ideas.[171] La tesis de que los testimonios de Aristóteles y Jenofonte sólo se basan en los diálogos de Platón no es susceptible de ser probada ni es

---

[167] 156 Cf. supra, p. 110, nota 11.

[168] 157 ARISTÓTELES, Metaf., A 6, 987 b 1; M 3, 1078 b 18 y 27.

[169] 158 JENOFONTE, Mem., iv, 6, 1.

[170] 159 H. MAIER, Sokrates, pp. 98 ss., cree que los datos de Aristóteles sobre Sócrates como descubridor del concepto general y sus intentos de definición, proceden de JENOFONTE, Mem., iv, 6, 1 y que este autor tomó su idea de los diálogos dialécticos posteriores de PLATÓN, del Fedro, el Sofista y el Político (Cf. su p. 271).

[171] 160 Tal es la opinión de J. Burnet y A. E. Taylor. Cf. supra, p. 402.

tampoco verosímil.[172] La tradición que ha llegado a nosotros está concorde en presentar a Sócrates como el maestro insuperable en el arte de la persuasión bajo la forma de preguntas y respuestas, en el arte de la dialéctica, aunque este aspecto quede también en Jenofonte relegado a segundo plano detrás de la protréptica. Problema aparte es el de saber cuáles eran el sentido y la mira de estos intentos de determinación de los conceptos; lo que no ofrece 443 la menor duda es el hecho en sí. Reconozcamos que manteniéndonos dentro de la concepción tradicional de Sócrates como puro filósofo conceptual no podía comprenderse el giro que luego hubo de tomar su discípulo Antístenes hacia la simple ética y protréptica. Pero, a la inversa, si limitamos la personalidad de Sócrates al evangelio de la voluntad moral, resultará inexplicable el nacimiento de la teoría platónica de las ideas y la estrecha relación que el propio Platón establece entre ella y la "filosofía" de Sócrates. Para este dilema sólo hay una salida: debemos reconocer que la forma en que Sócrates aborda el problema ético no era una mera profecía, una prédica destinada a sacudir la moral del hombre, sino que su exhortación al "cuidado del alma" se traducía en el esfuerzo de penetrar en la esencia de la moral mediante la fuerza del logos.

El motivo del diálogo socrático es la voluntad de llegar con otros hombres a una inteligencia que todos deben acatar acerca de un tema que encierra para todos ellos un interés infinito: el de los valores supremos de la vida. Para llegar a este resultado, Sócrates parte siempre de aquello que el interlocutor o los hombres reconocen de un modo general. Este reconocimiento sirve de "base" o de hipótesis, después de lo cual se desarrollan las consecuencias derivadas de ella, contrastándose a la luz de otros hechos de nuestra conciencia considerados como hechos establecidos. Un factor esencial de este progreso mental dialéctico es el descubrimiento de las contradicciones en las que incurrimos al sentar determinadas tesis. Estas contradicciones nos obligan a contrastar una vez más la exactitud de los reconocimientos considerados verdaderos, para revisarlos o abandonarlos en su caso. La mira que se persigue es reducir los distintos fenómenos del valor a un valor general y supremo. Sin embargo, Sócrates no parte en sus investigaciones del problema de este "bien en sí", sino de alguna virtud concreta, tal y como el lenguaje la caracteriza por medio de calificativos morales especiales, como es, por ejemplo,) que llamamos valiente o justo. Así, en el *Laques* se emprenden

---

[172] 161 Cf. en Deutsche Literaturzeitung, 1915, pp. 333-340 y 381-389 mi crítica a la hipótesis de Maier sobre las fuentes y de su actitud negativa, basada en ella, en cuanto al aspecto lógico de la filosofía socrática en la recensión de la obra de aquel autor. En el mismo sentido se orientan E. Hoffmann y K. Praechter.

toda una serie de intentos para decirnos qué es valentía, pero Sócrates se ve obligado a abandonar una tras otra estas tesis, por formular con demasiada estrechez o demasiada amplitud la esencia de la valentía. El mismo procedimiento se sigue en el diálogo con Eutidemo sobre las virtudes que figura en las *Memorables* de Jenofonte.[173] Se trata, pues, realmente de saber cuál era el "método" del Sócrates histórico. Claro está que la palabra "método" no basta para caracterizar el estudio ético del procedimiento seguido por él. La palabra tiene, sin embargo, origen socrático y caracteriza certeramente el procedimiento natural que el gran virtuoso del interrogatorio convierte en un arte. Exteriormente, este "método" se parecía a primera vista mucho. hasta exponerse a la confusión, a aquella maestría en la esgrima de las palabras, desarrollada también por aquel entonces hasta 444 convertirse en un arte. Y en los diálogos socráticos no faltan ciertamente los ardides de esgrima verbal, que recuerdan las conclusiones capciosas de este "erístico". En la dialéctica de Sócrates no debe subestimarse tampoco el elemento del puro afán de disputar. Platón lo reproduce con gran fidelidad y de un modo muy vivo, y algunos contemporáneos alejados del maestro o competidores suyos, como Isócrates, presentan a los socráticos, comprensiblemente, como simples discutidores profesionales.[174] Esto revela hasta qué punto tendían los demás a colocar en primer plano este aspecto del problema. Sin embargo, en los diálogos socráticos de Platón flota sobre estas disquisiciones, pese a todo el sentido del humor de la nueva atlética espiritual y a todo el entusiasmo deportivo por los golpes seguros y victoriosos de Sócrates, una profunda seriedad y una entrega completa a la causa debatida.

El diálogo socrático no pretende ejercitar ningún arte lógico de definición sobre problemas éticos, sino que es simplemente el camino, el "método" del logos para llegar a una conducta acertada. Ninguno de los diálogos socráticos de Platón llega al resultado de definir realmente el concepto moral que en él se investiga; más aún, durante mucho tiempo existía la opinión general de que todos estos diálogos no llegan en realidad a un resultado. Pero éste se echa de ver, ciertamente, cuando se comparan entre sí varios diálogos y el desarrollo seguido por ellos, para estar en condiciones de captar lo que contienen de típico. Todos estos intentos de "limitar" la esencia de una determinada virtud desembocan, por último, en la conciencia de que esa esencia tiene que consistir necesariamente en un *saber,* en un *conocimiento.* Pero a Sócrates no le interesa tanto el carácter diferencial de la virtud concreta

---

[173] 162 JENOFONTE, Mem., iv, 6.
[174] 163 Cf. infra, lib. IV.

que investiga, su definición, como lo que tiene de común con las demás virtudes, como la "virtud en sí". Sobre la investigación flota tácitamente desde el primer momento la intuición o el supuesto de que esta virtud debe buscarse en un saber, pues ¿para qué serviría en última instancia todo el lujo de fuerza intelectual que aquí se despliega para la solución del problema ético, si el investigador no confiase en acercarse prácticamente por este camino a la meta del fomento del bien? Claro está que esta convicción de Sócrates contradice precisamente a la opinión dominante de todos los tiempos. El problema estriba, para ésta, en que el hombre, a pesar de ver claro, se decide con harta frecuencia por el mal.[175] La terminología corriente llama a esto flaqueza moral.[176]Cuanto más imperiosamente parecen demostrar los razonamientos de Sócrates que la *areté* tiene que ser necesariamente, en último 445 resultado, un saber, y cuanto más espoleado se siente el esfuerzo dialéctico por la perspectiva de alcanzar esa elevada meta, más paradójico se antoja este camino al sentimiento escéptico.

La lectura de estos diálogos nos hace testigos de la máxima exaltación a que llegan en Grecia el impulso del conocer y la fe en el conocimiento. Una vez que el espíritu impone su fuerza ordenadora al mundo exterior e ilumina su trabazón, acomete la empresa todavía más intrépida de someter al imperio de la razón la vida humana salida de su quicio. Ya la mirada retrospectiva de Aristóteles, a pesar de compartir la fe audaz en la fuerza constructiva, "arquitectónica" del espíritu, consideraba una exaltación intelectualista la tesis socrática de la virtud como saber y frente a ella intentaba esclarecer debidamente la importancia de los instintos y de su sofrenamiento para la educación moral.[177] Pero con su tesis, Sócrates no pretende proclamar precisamente una visión psicológica. Quien se preocupe de buscar bajo su paradoja la sustancia fecunda que presentimos en ella reconocerá fácilmente la rebelión contra todo lo que hasta entonces se llamaba saber y carecía en realidad de toda fuerza moral. El conocimiento del bien, que Sócrates descubre en la base de todas y cada una de las llamadas virtudes humanas, no es una operación de la inteligencia, sino que es, como Platón comprendió certeramente, la expresión consciente de un ser interior del hombre. Tiene su raíz en una capa profunda del alma en la que ya no pueden separarse, pues

[175] 164 Magníficamente formulado por PLATÓN, en Prot., 355 A-B.

[176] 165 En griego esto se llama sucumbir al placer, h(tta=sqai th=j h(donh=j. Véase Prot., 352 E. En Prot., 353 C, la atención de Sócrates se dirige precisamente a este punto, es decir, al problema de cuál sea la esencia de esta flaqueza.

[177] 166 Cf. ARISTÓTELES, Et. nic., vi, 13, 1144 b 17 ss. La "virtud ética" se refiere sobre todo al placer y al dolor: ii, 2, 1104 b 8.

son esencialmente uno y lo mismo, la penetración del conocimiento y la posesión de lo conocido. La filosofía platónica es el intento de descender a esta nueva sima del concepto socrático del saber y agotarla.[178] Para Sócrates, no es refutar su tesis del saber como virtud el que la multitud de los hombres invoque en contra de ella su experiencia de que el conocimiento del bien y la conducta no siempre coinciden. Esta experiencia sólo demuestra una cosa: que el verdadero saber no abunda. El propio Sócrates no se jacta de poseerlo. Pero con la prueba convincente de la ignorancia del hombre que sí cree saber, abre el camino para un concepto del saber fiel a su postulado y que constituye realmente la fuerza de saber más profunda del hombre. La existencia de este saber es para Sócrates una verdad de firmeza incondicional, pues se demuestra como base de todo pensamiento y de toda conducta éticos tan pronto como indagamos las premisas de éstos. Y para sus discípulos la tesis del saber como 446 virtud ya no constituye una simple paradoja, como al principio se creyó, sino la descripción de la capacidad suprema de la naturaleza humana, que en Sócrates se había hecho realidad y que tenía, por tanto, una existencia.

El conocimiento del bien, a que se reduce siempre en última instancia la investigación de todas y cada una de las virtudes, es algo más amplio que la valentía, la justicia o cualquier otra *areté* concreta. Es la "virtud en sí", que se revela de distintos modos en cada una de las diferentes virtudes. Sin embargo, aquí nos encontramos con una nueva paradoja psicológica. En efecto, si la valentía, por ejemplo, consiste en el conocimiento del bien con relación a lo que en realidad debe temerse o no temerse, es indudable que la virtud concreta de la valentía presupone el conocimiento del bien en su totalidad.[179] Se hallará, pues, indisolublemente enlazada a las demás virtudes, a la justicia, la moderación y la piedad, y se identificará con éstas o guardará, al menos, una gran analogía externa con ellas. Ahora bien, habrá pocos hechos con que se halle más familiarizada nuestra experiencia moral que el de que una persona puede distinguirse por su gran valentía o valor personal y, a pesar de ello, ser un hombre injusto, desaforado o impío o, por el contrario,

---

[178] 167 El concepto platónico del saber, de la frónesis, que significa el conocimiento del bien y su imperio sobre el alma (Cf. mi obra Aristóteles, p. 102), pretende ajustarse al postulado socrático de la virtud como saber. Es evidente que la palabra frónesis fue empleada ya por el mismo Sócrates. No la encontramos solamente en Platón, quien la emplea precisamente en pasajes de evidente colorido socrático, sino también en los demás socráticos, en Jenofonte y Esquines.

[179] 168 Así se pone de manifiesto en PLATÓN, Laques, 199 C ss., y la meta a la que Sócrates aspira se señala en el Prot., 331 B, 349 D, 359 A-360 E, al intentar probar que las virtudes son todas en cuanto a su esencia lo mismo, a saber: el conocimiento del bien.

ser un hombre absolutamente moderado y justo y, en cambio, un cobarde.[180] Por consiguiente, aun cuando quisiéramos llegar con Sócrates hasta el punto de considerar las distintas virtudes como "partes" de una sola virtud universal, parece que no podríamos estar de acuerdo con él en la tesis de que esta virtud actúa y se halla presente como un todo en cada una de sus partes. Las virtudes pueden concebirse, a lo sumo, como las diversas partes de una cara, que puede tener los ojos bonitos y la nariz fea. Sin embargo, Sócrates es tan inexorable en este punto como en su certeza inquebrantable de que la virtud es el saber. La verdadera virtud es para él una e indivisible.[181] No es posible tener una parte de ella y otra no. El hombre valiente que sea irreflexivo, desaforado o injusto podrá ser un buen soldado en el combate, pero nunca será valiente para consigo mismo y para con su enemigo interior, que son sus propios instintos desenfrenados. El hombre piadoso que cumple fielmente sus deberes para con los dioses, pero sea injusto hacia sus semejantes y desaforado en su odio y 447 fanatismo, no será verdaderamente piadoso.[182] Los estrategas Nicias y Laques se asombran de ver cómo Sócrates les expone la esencia de la verdadera valentía y reconocen que nunca habían ahondado hasta el fondo de este concepto ni lo habían captado en toda su grandeza, ni mucho menos habían llegado a encarnarlo en sí mismos. Y el piadoso y severo Eutifrón se ve desenmascarado en la inferioridad de su piedad orgullosa de sí misma y llena de fanatismo. Lo que los hombres llaman rutinariamente sus "virtudes" resulta ser, en este análisis, un simple conglomerado de los productos de distintos procesos unilaterales de domesticación, y, además, un conglomerado entre cuyas partes integrantes existe una contradicción moral irreductible. Sócrates es piadoso y valiente, justo y moderado a un tiempo. Su vida es a la par combate y servicio de Dios. No descuida los deberes del culto a los dioses, y esto le permite decir a quien sólo es piadoso en este sentido externo que existe un temor de Dios más alto que éste. Luchó y se distinguió en todas las campañas de su patria; esto le autoriza a hacer comprender a los más altos caudillos del ejército ateniense que las victorias logradas con la espada en la mano no son las únicas que

[180] 169 Esto lo pone de relieve Protágoras frente a Sócrates en PLATÓN, Prot., 329 D, 330 E, 331 E, 349 D y otros pasajes. Es la actitud del hombre de la calle, que hace que Sócrates parezca estar volviendo la espalda al sentido común.

[181] 170 La investigación sobre la relación entre las diferentes partes de la virtud, que aparece repetidamente en Platón como un motivo socrático, procede evidentemente del Sócrates histórico. La importancia de su unidad se desprendía de un modo perfectamente natural para quien, como él, se plantease por primera vez la cuestión: "¿qué es la areté en sí?"

[182] 171 El Laques de Platón suscita dudas en cuanto al concepto tradicional, puramente militar, de la valentía, puesto que presenta como igualmente importante la valentía interior (191 D). Asimismo critica en el Eutifrón el concepto convencional de la piedad.

puede alcanzar el hombre. Por eso Platón distingue entre las virtudes vulgares del ciudadano y la elevada perfección filosófica.[183] Para él la personificación de este superhombre moral es Sócrates. Aunque lo que Platón diría es que sólo él posee la "verdadera" *areté* humana.

Si examinamos la *paideia* socrática en el relato de Jenofonte, como lo hacíamos más arriba para echar una primera ojeada a la variedad de su contenido,[184] nos parece que está formada por una multitud de problemas prácticos concretos de la vida humana. Si, por el contrario, la enfocamos a la luz de la concepción platónica, se nos revelará de golpe la unidad interior que preside esta diversidad de lo concreto; más aún, nos daremos cuenta por fin de que el saber socrático o *frónesis* no tiene más objeto que uno: el conocimiento del bien. Pero si toda la sabiduría culmina en un solo conocimiento, al que nos hace remontarnos necesariamente todo intento de determinar y precisar cualquier bien humano, entre el objeto sobre que recae este saber y la naturaleza más íntima de las aspiraciones y la voluntad del hombre tendrá que existir necesariamente una relación esencial. Sólo después de descubrir éstas vemos claramente hasta qué punto la tesis socrática de la virtud como saber tiene sus raíces en toda la concepción socrática del universo y del hombre. Es cierto que Sócrates no llegó a desarrollar una antropología filosófica completa, pues esto 448 sólo lo hizo Platón. Sin embargo, a los ojos de Platón esta antropología filosófica se hallaba ya implícita en Sócrates. Bastaba seguir en todas sus consecuencias una tesis sostenida reiteradamente por éste para desarrollarla. En ella, lo mismo que en las dos tesis de la virtud como saber y de la unidad de la virtud, se condensaba toda una metafísica en tres palabras: "nadie yerra voluntariamente".[185]

Con esta tesis, el carácter paradójico de la sabiduría educativa socrática llega a su culminación. Y al mismo tiempo explica la dirección en que Sócrates orienta toda la energía de sus esfuerzos. La experiencia del individuo y la de la sociedad humana, recogida en la legislación y en la concepción jurídica vigentes, con su distinción usual entre los actos y las infracciones voluntarios e involutarios, parece corroborar como exacto lo contrario de la tesis

---

[183] 172 PLATÓN, Rep., 500 D; Fedón, 82 A; Leyes, 710 A.

[184] 173 Cf. supra, pp. 426 ss.

[185] 174 Esta tesis es sostenida constantemente por el Sócrates de Platón, y se cuenta, como se reconoce indudablemente con carácter general, entre aquellos elementos de la antigua dialéctica platónica que se remontan al Sócrates his-tórico. Cf. PLATÓN, Prot., 345 D, 358 C. Hip. men., 373 C, 375 A-B.

socrática.[186]Esta distinción se empalma también al factor saber de la conducta humana y valora de un modo radicalmente distinto las infracciones cometidas consciente o inconscientemente. En cambio, la idea socrática lleva implícita la premisa de que el desafuero consciente no puede existir, pues ello llevaría aparejada la existencia de desafueros voluntarios. La contradicción existente entre este criterio y la concepción dominante de antiguo sobre la culpa y el delito humanos sólo se resuelve si aquí, como en lo referente al "saber", damos a la paradoja de Sócrates la interpretación de que habla de otro concepto de "voluntad" que el concepto jurídico y moral predominante. Son dos concepciones situadas en dos planos distintos. Sócrates no puede reconocer la distinción entre una conducta ilícita consciente e inconsciente por la sencilla razón de que el desafuero es un mal y la justicia un bien y de que la naturaleza del bien lleva implícito que quien lo reconozca como bien lo apetezca. La voluntad humana se sitúa así en el centro de nuestras consideraciones. Todas las catástrofes que la voluntad ciega y los apetitos del hombre desencadenan en el mito y en la tragedia de los griegos parecen contradecir poderosamente la tesis de Sócrates. Pero éste se aferra a ella de un modo tanto más resuelto, dando con ello al mismo tiempo en el blanco de la concepción trágica de la vida. Esta concepción se revela como nueva apariencia superficial. Para Sócrates constituye una contradicción consigo misma la de que la voluntad pueda querer el mal sabiendo 449 que lo es. Parte, pues, de la premisa de que la voluntad humana tiene un sentido. Y el sentido de la voluntad no es el de destruirse ni dañarse a sí misma, sino el de su conservación y construcción. La voluntad es racional en sí misma, porque se dirige al bien. Los innumerables ejemplos de apetitos locos que acarrean la desgracia humana no contradicen la tesis de Sócrates. Platón le hace establecer entre el apetito y la voluntad la distinción estricta de que la verdadera "voluntad" sólo descansa en el verdadero conocimiento del bien que le sirve de meta. El simple "apetito" es una aspiración dirigida al logro de bienes aparentes.[187] Allí donde la voluntad se concibe de este modo profundamente positivo y consciente de su fin, se basa siempre por naturaleza en el saber, y la consecución de este saber, cuando es posible,

---

[186] 175 En cuanto a la concepción dominante del derecho griego, se suma a ARISTÓTELES, Et. nic., iii, 2-3. Define el concepto de lo voluntario (e(kou/sion) en el sentido amplio en que lo concibe la ley vigente: como una conducta cuyo principio reside en la propia persona actuante y en la que ésta tiene conciencia de la situación de hecho (ta\ xaq' e(/kasta e(/kasta e)n oi)=j h/ pra=cij). Involuntario sólo es, según esto, lo que se realiza por la acción de la violencia (βία) o por error (di' a)/gnoian).

[187] 176 Sobre la diferencia entre la voluntad y el apetito Cf., por ejemplo, PLATÓN, Gorg., 467 C. La voluntad no versa sobre lo que el hombre hace en cada caso, sino sobre el "porqué" (οἱ ἕνεκα) lo hace.

representa la perfección humana.

Desde que Sócrates concibió esta idea, hablamos de un destino del hombre y de una meta de la vida y la conducta humanas.[188] La meta de la vida es lo que la naturaleza quiere por su esencia y su naturaleza: el bien. La imagen de la meta presupone la del camino, imagen mucho más antigua que aquélla en el pensamiento griego y que tiene su historia propia.[189] Pero hubo muchos caminos antes de que se descubriese aquel que conduce a la meta socrática. El bien se representa simbólicamente unas veces como el punto final en que desembocan todos los caminos de las aspiraciones humanas, como t*elos* o *teleuté;* [190] otras, como el "blanco" *(skopós)* [191] sobre el que el tirador dispara la flecha y en el que da o yerra. Esta concepción hace que la vida adquiera otra imagen. Ahora aparece como un 450 movimiento encauzado hacia un fin o hacia una altura conscientemente queridos, como el apuntar hacia un objeto. Se convierte en una unidad interna, adquiere forma y tensión. El hombre vive constantemente en guardia, "con la vista en el blanco", como suele decir Platón. Es éste quien desarrolla conceptual y plásticamente en su imagen socrática todos estos efectos de la concepción socrática de la vida, y no resulta fácil trazar aquí la línea divisoria entre Sócrates y Platón. Sin embargo, la tesis de que nadie yerra voluntariamente lleva ya implícita la premisa de que la voluntad se encamina hacia el bien como hacia su *telos,* y el hecho de que este concepto aparezca no sólo en Platón, sino también en los demás discípulos de Sócrates, indica que se trata manifiestamente de un concepto socrático. La

---

[188] 177 La meta (τέλος) es el objetivo final natural de la conducta hacia el que mira (αποβλέπει) la persona actuante. Este concepto lo encontramos expresado por vez primera en PLATÓN, Prot., 354 A y 354 C-E. Cf. Gorg., 499 E.

[189] 178 Cf. el original, aunque a veces demasiado arbitrario en la interpretación, libro de O. BECKER, "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im grie-chischen Denken", sobretiro 4 de Hermes (Berlín, 1937).

[190] 179 En el pasaje en que el concepto del telos, es decir, del fin ideal, aparece por vez primera en PLATÓN, Prot., 354 A y B, este concepto se ilustra con la opinión de la multitud que considera el placer como el telos de todas las aspiraciones y, por tanto, como el "bien", puesto que toda aspiración termina ahí (a)poteleuta~|). Contra el equívoco de que ésta fuese la opinión propia de Platón, Cf. infra p. 530. En Gorgias, 499 E, dice que "el fin de todos los actos" es el bien; aquí es donde expresa su propia teoría. En otros pasajes, esta palabra, unida también a genitivos, aparece como el "fin de la areté", el "fin de la dicha", el "fin de la vida", no en el sentido de fin en el tiempo, sino del fin ideal considerado en la acción. Era una idea completamente nueva, que habría de dar un giro totalmente distinto a la historia del espíritu humano.

[191] 180 PLATÓN, Gorg., 507 D, dice que el nuevo conocimiento de que la dicha consiste en la justicia y en el dominio sobre sí mismo constituye el blanco (σκοπός) con vistas al cual debemos vivir. La metáfora del apuntar (στοχάζεσθαι), tomada del arte del tiro al blanco, se convierte en símbolo de una vida acertada (Cf. los pasajes en AST, Lexicón Platonicum, t. iii, p. 278).

objetivación filosófica y artística de una actitud distinta ante la vida, condicionada por este concepto, es ya obra de Platón, Éste clasifica a los hombres, según su *telos,* en distintos tipos de vida y transfiere aquel concepto a todos los campos. Con él, Sócrates abre una evolución preñada de consecuencias, que culminará en la concepción teleológica del mundo de Aristóteles.

Por muy importante que esta consecuencia pueda ser para la historia de la ciencia, el concepto decisivo para la historia de la *paideia* es el concepto socrático del *fin de la vida.* A través de él se ilumina de un modo nuevo la misión de toda educación: ésta no consiste ya en el desarrollo de ciertas capacidades ni en la trasmisión de ciertos conocimientos; al menos, esto sólo puede considerarse ahora como medio y fase en el proceso educativo. La verdadera esencia de la educación consiste en poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida. Se identifica con la aspiración socrática al conocimiento del bien, con la *frónesis.* Y esta aspiración no puede circunscribirse a los pocos años de una llamada cultura superior. Sólo puede alcanzar su fin a lo largo de toda la vida del hombre; de otro modo, no lo alcanza. Esto hace que cambie el concepto de la esencia de la *paideia.* La cultura en sentido socrático se convierte en la aspiración a una ordenación filosófica consciente de la vida que se propone como meta cumplir el destino espiritual y moral del hombre. El hombre, así concebido, ha nacido para la *paideia.* Ésta es su único patrimonio verdadero. El hecho de que en esta concepción concuerden todos los socráticos indica que debió de tener por autor a Sócrates, aunque él dijese de sí mismo que no sabía "educar a los hombres". Podríamos aportar numerosas citas de las que se deduce cómo el concepto y el sentido de la *paideia* se amplían y se ahondan interiormente con el giro socrático y cómo se exalta hasta el máximo el valor de este bien para el hombre. Pero baste citar en apoyo de esto una frase del filósofo Estilpón, uno de los principales representantes de la escuela socrática de Megara, fundada por Eu-clides. Cuando Demetrio Poliorcetes, después de la conquista de Megara, quiso demostrar al filósofo su buena voluntad e indemnizarle 451 del saqueo de su casa, le rogó que le presentase una lista de todas las cosas de su propiedad que habían desaparecido.[192] A lo cual contestó irónicamente Estilpón: "La *paideia* no se la ha llevado nadie de mi casa."

Esta frase es una nueva edición, ajustada al espíritu de los tiempos, del famoso dicho de uno de los siete sabios, Bías de Priene, dicho que todavía hoy circula por el mundo en su forma latina: *omnia mea mecum porto.* La suma

---

[192] 181 diócenes laercio, ii, 116.

y compendio de "todo lo que poseo" es para el hombre socrático la *paideia:* su forma interior de vida, su existencia espiritual, su cultura. En la lucha del hombre por su libertad interior en medio de un mundo en que reinaban las fuerzas elementales que la amenazaban, la *paideia* se convierte en un punto de resistencia invulnerable.

Sin embargo, Sócrates no se halla aún situado al margen de la comunidad patria reducida a escombros, como Estilpón, el filósofo de la época de comienzos del helenismo posclásico. Se halla dentro de un estado muy espiritual y, hasta hace poco, poderoso, y cuanto mayor sea la dureza con que éste, durante los últimos decenios de actuación de Sócrates, tenga que luchar por su propia conservación contra todo un mundo de enemigos, más importante es para él la obra educativa de este hombre concreto. No en vano aspira a conducir a los ciudadanos a la "virtud política" y a descubrir un nuevo camino para conocer su verdadera esencia. Aunque exteriormente viva en un periodo de disolución del estado, interiormente se halla todavía de lleno dentro de la antigua tradición griega para la que la *polis* era la fuente de los bienes supremos de la vida y de las normas de vida más altas, como lo atestigua de un modo verdaderamente impresionante el C*ritón* platónico.[193] Pero por muy inconmovible que permanezca en pie para él el sentido político de la existencia humana, su situación ante el quebrantamiento de la autoridad interior de la ley del estado difiere mucho de la de los grandes creyentes antiguos en la ley: de la de un Solón o de un Esquilo. La educación para la virtud política que él pretende establecer presupone en primer lugar la restauración de la *polis* en su sentido moral interior. Es cierto que Sócrates no parece partir aún fundamentalmente, como Platón, de la idea de que los estados actuales no tienen remedio. No se siente todavía con la parte mejor de su ser ciudadano de un estado ideal creado por él mismo, sino que es en todo y por todo un ciudadano de Atenas. Pero fue de él y sólo de él de quien Platón recibió la idea de que el renacimiento del estado no podría conseguirse por la simple implantación de un poder fuerte exterior, sino que debía comenzar por la conciencia de cada cual, como hoy diríamos, o, como se diría en el lenguaje de los griegos, por su alma. Sólo de esta fuente 452 interior puede brotar, purificada por la indagación del logos, la verdadera norma obligatoria e irrecusable para todos.

En este sentido, es de todo punto indiferente para Sócrates que el hombre que

---

[193] 182 Cf. la fina valoración que hace de este diálogo R. HARDER, en Platos Kriton (Berlín, 1934), p. 66.

ayude al alumbramiento de esta norma se llame Sócrates y sea filósofo de profesión. ¡Cuántas veces insiste en que no es él, Sócrates, sino el logos, quien dice tal o cual cosa! "A mí —dice— podréis refutarme, pero a él no." Sin embargo, la médula del conflicto con el estado se presenta para la filosofía y para la ciencia, en el fondo, a partir del momento en que la investigación se torna de la naturaleza de las "cosas humanas", es decir, al problema del estado y de la *areté,* y aparece frente a este problema como razón normativa. Es el momento en que trueca la herencia de Tales por el legado de Solón. Al entregar el cetro de su estado ideal a la filosofía, Platón comprendió e intentó eliminar la necesidad de este conflicto entre el estado, en el que reside el poder, y el filósofo, que investiga la norma suprema de conducta. Pero el estado en que vive Sócrates no es ningún estado ideal. Sócrates fue durante toda su vida el simple ciudadano de una democracia que confería a cualquier otro el mismo derecho que a él de manifestarse sobre los problemas más altos del bien público. Por eso tenía que considerar su mandato especial como recibido de Dios y solamente de él.[194] Sin embargo, los guardianes del estado creen descubrir, detrás del papel que este pensador levantisco se arroga, la rebelión del individuo espiritualmente superior contra lo que la mayoría considera bueno y justo y, por tanto, un peligro contra la seguridad del estado. Tal y como es, éste pretende ser el fundamento de todo y no parece necesitar de ninguna otra fundamentación. No tolera que se le aplique una pauta moral que se considera a sí misma como absoluta, y no acierta a ver en él otra cosa que un individuo levantisco que intenta erigirse públicamente en juez de los actos de la colectividad. Nadie menos que Hegel negó a la razón subjetiva el derecho a criticar la moral del estado, que es de por sí la fuente y la razón concreta de ser de toda la moral sobre la tierra. Es éste un pensamiento inspirado de lleno en la Antigüedad, que nos ayuda a comprender la actitud del estado ateniense frente a Sócrates. Considerado desde este punto de vista, Sócrates es un iluminado y un exaltado. Pero no menos inspirada en la Antigüedad se halla la concepción socrática que opone al estado tal como es, el estado tal como debiera ser o, mejor dicho, tal como "era", para luego armonizarlo consigo mismo y con su verdadera esencia. Desde este punto de vista, el estado decadente aparece como el verdadero apóstata y Sócrates no es ya un simple representante de la "razón subjetiva", sino el servidor de Dios,[195] el único cuyo pie pisa terreno firme en medio de una época vacilante.

[194] 183 Ése es el significado de la conciencia de una misión divina, que PLATÓN, Apol., 20 D ss., 30 A, 31 A, atribuye a Sócrates.
[195] 184 PLATÓN, Apol., 30 A.

Los discípulos de Sócrates adoptaron distintas actitudes ante su conflicto con el estado, que todo el mundo conoce por la *Apología* de Platón. La menos satisfactoria de todas es la concepción de Jenofonte, pues no ve lo que hay de fundamental en estos hechos. Habiendo sido desterrado de su ciudad natal por sus tendencias aristocráticas, se esfuerza en presentar la condena y ejecución de Sócrates corno resultado del desconocimiento absoluto de sus intenciones de conservación del estado y, por tanto, como obra de un infortunado azar.[196] Entre aquellos que comprendían la profunda necesidad histórica de lo sucedido, algunos abrazaron el camino que veíamos recomendar ya a Aristipo en el diálogo de su maestro con Sócrates acerca de la verdadera *paideia.*[197] Para ellos, tratábase de un choque inevitable entre el individuo espiritualmente libre y la comunidad y su inevitable tiranía. No era posible sustraerse a ésta, mientras se viviese como ciudadano de una corporación estatal. Esta clase de hombres se retraían porque no sentían vocación de mártires, sino que querían sencillamente pasar inadvertidos y asegurarse una cierta dosis de disfrute de la vida o de ocio espiritual. Vivían como metecos en una patria extraña para poder eximirse de todos los deberes de ciudadanía y, al amparo de esta vida insegura de huéspedes, se construían un mundo artificial aparte.[198] Esta conducta se comprende mejor teniendo en cuenta que no se daban para ellos condiciones históricas análogas a las de Sócrates. Cuando en la *Apología* Sócrates exhorta a sus conciudadanos a la *areté* apelando a su orgullo con las palabras: "¡Oh, tú, hijo de la ciudad más grande y más famosa por su sabiduría y su poder!", aduce con ello un móvil esencial de su postulado.[199] Con estas palabras, Platón se propone caracterizar indirectamente la posición propia de Sócrates. ¿Cómo habría podido Aristipo experimentar una sensación semejante, ante el recuerdo de que era hijo de la rica ciudad colonial africana de Cirene?

---

[196] 185 Cf. especialmente la síntesis que figura al final de la "Defensa", JENOFONTE, Mem., i, 2, 62-64.
[197] 186 Cf. JENOFONTE, Mem., ii, 1.
[198] 187 JENOFONTE, Mem., ii, 1, 11-13. Cf. las últimas palabras de Aristipo: "Para sustraerme a todo eso no me dejo encuadrar dentro de un estado, sino que permanezco en todas partes como extranjero" (ce/voj pantaxou= ei)mi). ARISTÓTELES, Pol., vii, 2, 1324 a 16, habla, por tanto, de este ideal apolítico como de la "vida de un extranjero" (βίος ξενικός), aludiendo a filósofos del tipo de Aristipo. En la Política de Aristóteles esta diferencia de actitud ante el estado aparece ya como un problema existente: "¿Es preferible la vida activa de ciudadano dentro de la colectividad de una polis o la vida de un extranjero, desligado de toda comunidad política?"
[199] 188 PLATÓN, Apol., 29 D.

Platón era el único que sentía bastante en ateniense y en político para poder comprender plenamente a Sócrates. En el *Gorgias* señala cómo va acercándose la tragedia. Aquí nos damos cuenta de por qué era precisamente el ciudadano ateniense, en el que palpitaba la profunda preocupación por su ciudad y la conciencia de la responsabilidad 454 por ella —y no en los retóricos y sofistas extranjeros sin conciencia, que educaban a sus discípulos para el disfrute del estado y el arribismo político—, quien caminaba hacia la fatalidad de verse repudiado por su estado como un enemigo.[200] Su crítica de una *polis* degenerada tenía que interpretarse como una conducta hostil al estado, sin ver que en realidad se esforzaba por reconstruirlo. Los representantes de este mísero estado tenían que sentirse atacados, a pesar de que el filósofo encontraba palabras para disculpar la situación forzosa en que aquéllos se encontraban y sólo veía en el estado momentáneo de penuria de su ciudad patria el estallido de una enfermedad larvada durante largo tiempo.[201] El hecho de que busque el germen del mal precisamente en los tiempos que la imagen histórica vigente encumbra como los días de grandeza y esplendor, no hace más que corroborar, con ese duro juicio, la impresión de que obra movido por un afán de destrucción.[202] Ya no es posible distinguir los matices que en este relato pone Platón y los que pertenecen al propio Sócrates, y los juicios nacidos del simple sentimiento a nadie pueden convencer. Pero cualquiera que fuese el modo de pensar de Sócrates, nadie puede desconocer que la voluntad de Platón de lograr la trasformación del estado, que inspira sus obras más importantes, se modeló sobre la experiencia vivida del trágico conflicto con el estado vigente a que Sócrates se vio arrastrado precisamente por su misión educadora llamada a renovar el mundo. En Platón no se dice ni una palabra acerca de que Sócrates hubiese podido obrar de otro modo o de que sus jueces hubiesen podido ser más clarividentes o mejores. Uno y otros eran como tenían que ser y el destino no tenía más remedio que seguir su curso. Platón llegaba, partiendo de aquí, a la consecuencia de que era necesario renovar el estado, para que el verdadero hombre pudiese vivir dentro de él. El historiador sólo puede inferir de esto una cosa, y es que había llegado ya el momento en que el estado carecía de la fuerza necesaria para seguir abarcando en su antigua totalidad griega la órbita de la moral y de la religión. Platón nos dice cómo debería ser el estado para poder seguir cumpliendo su misión primitiva en la época en que Sócrates había venido a proclamar una nueva meta de la vida humana. Pero el estado no era así, y no

---

[200] 189 PLATÓN, Gorg., 511 B.
[201] 190 PLATÓN, Gorg., 519 A.
[202] 191 PLATÓN, Gorg., 517 Ass.

era posible trasformarlo. Era demasiado de este mundo. Por donde el descubrimiento del mundo interior y de su valor conduce en Platón no a una renovación del estado, sino al nacimiento de un nuevo imperio ideal en que el hombre tiene su patria eterna.

Tal es el significado perenne de la tragedia de Sócrates, tal como se trasluce especialmente a través de la pugna filosófica de Platón con este problema. Sócrates, personalmente, se halla muy lejos de las consecuencias que Platón deriva de su muerte. Y aún más lejos de 455 la valoración y la interpretación histórico-espiritual que se da al suceso de que es víctima. La inteligencia histórica, si hubiese existido en aquel tiempo, habría destruido el sentido trágico de este destino. Habría relativizado aquella experiencia vivida con la pasión de lo incondicional para convertirla en un proceso natural de evolución. Es un privilegio muy dudoso el de ver en enfoque histórico la propia época e incluso la propia vida. Este conflicto sólo podía ser vivido y sufrido con la sencillez con que Sócrates luchó y murió por su verdad. Y*a* Platón habría sido incapaz de seguirle por este camino. Platón afirma al hombre político en la idea, pero él se retrae por ello mismo de la realidad política, o procura realizar su ideal en cualquier otra parte del mundo en que se den condiciones mejores para ello. Sócrates se siente interiormente vinculado a Atenas. Ni una sola vez abandonó esta ciudad más que para combatir por ella como soldado.[203] No emprende grandes viajes como Platón ni sale siquiera delante de las murallas de los suburbios, pues ni el campo ni los árboles le enseñan nada.[204] Habla del "cuidado del alma" predicado por él a propios y extraños, pero añade: "Mis prédicas se dirigían ante todo a los más próximos a mí por el nacimiento." [205] Su "servicio de Dios" no se consagra a la "humanidad", sino a su *polis.* Por eso no escribe, sino que se limita a hablar con los hombres presentes de carne y hueso. Por eso no profesa tesis abstractas, sino que se pone de acuerdo con sus conciudadanos acerca de algo común, premisa de toda conversación de esta naturaleza y que tiene su raíz en el origen y la patria comunes, en el pasado y la historia, en la ley y la constitución política comunes: la democracia ateniense. Este algo común es lo que da su contenido concreto a lo general buscado por su pensamiento. La escasa apreciación de la ciencia y la erudición, el gusto por la dialéctica y por las justas en torno a los problemas valorativos, son cualidades atenienses, ni más ni menos que el sentido del estado, de las buenas costumbres, del temor

[203] 192 PLATÓN, Critón, 52 B.
[204] 193 PLATÓN, Fedro, 230 D.
[205] 194 PLATÓN, Apol, 30 A.

de Dios, sin dejar en último lugar la *charis* espiritual que flota en torno a todo.

A Sócrates no podía tentarle la idea de huir de la prisión, cuyas puertas habría sabido franquear el dinero de sus amigos, y cruzar la frontera para refugiarse en Beocia.[206] En el momento en que esta tentación llama a su espíritu, ve las leyes de su patria, imprudentemente aplicadas por sus jueces, alzarse ante él y recordarle[207] todo lo que les debía desde niño: la unión de sus padres, su nacimiento y educación y los bienes que le había sido dado adquirir en años posteriores. No se había alejado de Atenas antes, aunque era libre de hacerlo, si bien las leyes de su ciudad patria no le placían en todo, sino que se sintió a gusto en ella por espacio de setenta años.

456

Con ello reconoció las leyes vigentes y no podía negarles su reconocimiento ahora. Lo más probable es que Platón no escribiese estas palabras en Atenas. Seguramente huiría a Megara con los demás discípulos de Sócrates, después de la muerte de éste,[208] escribiendo allí o en sus viajes sus primeras obras socráticas. La idea de su propio retorno a la patria le sugeriría dudas. Esto da un acento propio, sordo, al relato que hace de la perseverancia de Sócrates hasta el momento de cumplir con su último deber de ciudadano bebiendo el cáliz de la cicuta.

Sócrates es uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua *polis* griega. Y es al mismo tiempo la encarnación y la suprema exaltación de la nueva forma de la individualidad moral y espiritual. Ambas cosas se unían en él sin medias tintas. Su primera personalidad apunta a un gran pasado, la segunda al porvenir. Es, en realidad, un fenómeno único y peculiar en la historia del espíritu griego.[209] De la suma y la dualidad de aspiraciones de estos dos elementos integrantes de su ser brota su idea ético-política de la educación. Es esto lo que le da su profunda tensión interior, el realismo de su punto de partida y el idealismo de su meta final. Por primera vez aparece en el Occidente el problema del "estado y la iglesia", que había de arrastrarse a lo

[206] 195 PLATÓN, Fedón, 99 A.
[207] 196 PLATÓN, Critón, 50 A.
[208] 197 DIÓCENES LAERCIO, III, 6.
[209] 198 Cf. supra, pp. 403 s. Sócrates se halla profundamente arraigado en la esencia ateniense y en la comunidad de sus conciudadanos, a quienes dirige en primer término su mensaje (Cf. supra, p. 415). Y, sin embargo (PLATÓN, Apol., 17 D), tiene que rogar a sus jueces que le permitan hablarles en su idioma y no en el de ellos. Se compara aquí directamente con un extranjero a quien, obligado a defenderse ante un tribunal ateniense, no se le negaría el derecho a emplear su lengua propia.

largo de los siglos posteriores. Pues este problema no es en modo alguno, como se demuestra en Sócrates, un problema específicamente cristiano. No se halla vinculado a una organización eclesiástica ni a una fe revelada, sino que se presenta también, en su fase correspondiente, en el desarrollo del "hombre natural" y de su "cultura". Aquí no aparece como el conflicto entre dos formas de comunidad conscientes de su poder, sino como la tensión entre la conciencia de la personalidad humana individual de pertenecer a una comunidad terrenal y su conciencia de hallarse interior y directamente unida a Dios. Este Dios a cuyo servicio realiza Sócrates su obra de educador es un dios distinto de "los dioses en que cree la *polis*". Si la acusación contra Sócrates[210] versaba principalmente sobre este punto, daba realmente en el blanco. Era un error, ciertamente, pensar a propósito de esto en el famoso demonio cuya voz interior hizo abstenerse a Sócrates de realizar muchos actos.[211] Ello podría demostrar a lo sumo que, además del don del saber, por el que se esforzó más que nadie, Sócrates poseía al 457 mismo tiempo ese don instintivo que tantas veces echamos de menos en el ciego racionalismo. Este don y no la voz de la conciencia es en realidad lo que significa aquel demonio, como lo demuestran los casos en que Sócrates lo invoca. Pero el conocimiento de la esencia y del poder del bien, que se apodera de su interior como una fuerza arrolladora, se convierte para él en un nuevo camino para encontrar a Dios. Es cierto que Sócrates no es capaz, por su modo espiritual de ser, de "reconocer ningún dogma". Pero un hombre que vive y muere como vivió y murió él tiene sus raíces en Dios. El discurso en que dice que se debe obedecer a Dios más que al hombre[212] encierra, indudablemente, una nueva religión, lo mismo que su fe en el valor, descollante por encima de todo, del alma.[213] Antes de llegar Sócrates, la religión griega carece de un Dios que ordene al individuo hacer frente a las tentaciones y las amenazas de todo un mundo, a pesar de que no escasean en ella los profetas. De la raíz de esta confianza en Dios brota en Sócrates una nueva forma de espíritu heroico que imprime su sello desde el primer momento a la idea griega de la *areté*. Platón presenta a Sócrates en la *Apología* como la encarnación de la suprema *megalopsychia* y valentía, y en el *Fedón* ensalza la muerte del filósofo como una hazaña de superación heroica de la vida.[214] Por donde hasta en la fase

---

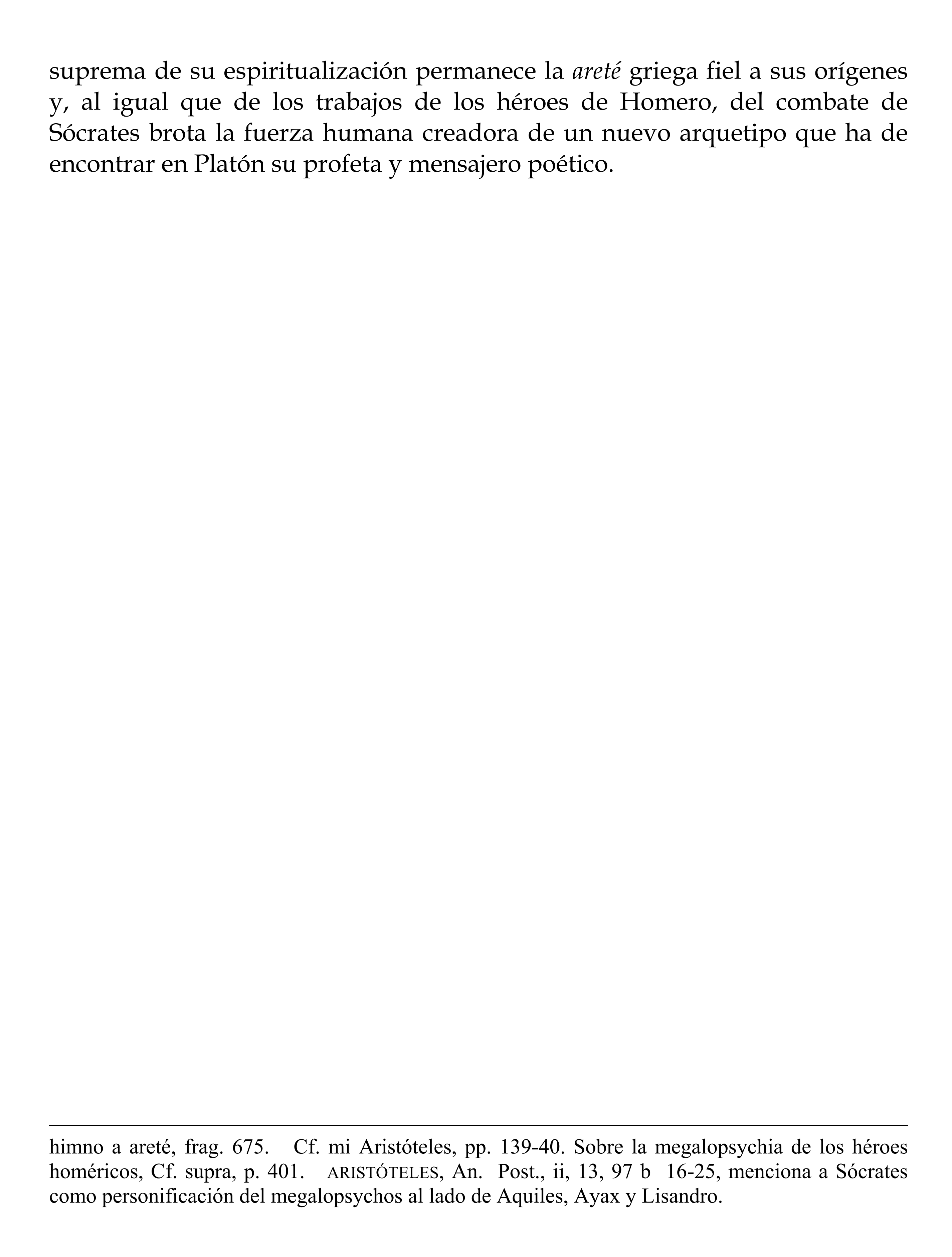
[210] 199 Cf. PLATÓN, Apol., 24 B y JENOFONTE, Mem., i, 1.

[211] 200 JENOFONTE, Mem., i, 1, 2.

[212] 201 PLATÓN, Apol., 29 D. Cf. 29 A, 37 E.

[213] 202 Cf. supra, p. 417.

[214] 203 El Sócrates platónico compara él mismo su ausencia de miedo a la muerte con Aquiles: Apol., 28 B-D. En términos parecidos, Aristóteles coloca en el mismo plano la muerte de su amigo Hermias, en cuanto a su ideal filosófico, y la muerte de los héroes homéricos: véase su



suprema de su espiritualización permanece la *areté* griega fiel a sus orígenes y, al igual que de los trabajos de los héroes de Homero, del combate de Sócrates brota la fuerza humana creadora de un nuevo arquetipo que ha de encontrar en Platón su profeta y mensajero poético.

---

himno a areté, frag. 675. Cf. mi Aristóteles, pp. 139-40. Sobre la megalopsychia de los héroes homéricos, Cf. supra, p. 401. ARISTÓTELES, An. Post., ii, 13, 97 b 16-25, menciona a Sócrates como personificación del megalopsychos al lado de Aquiles, Ayax y Lisandro.

III. PLATÓN Y LA POSTERIDAD

MÁS DE dos mil años han pasado desde el día en que Platón ocupaba el centro del mundo espiritual de Grecia y en que todas las miradas convergían hacia su Academia, y aún hoy sigue determinándose el carácter de una filosofía, cualquiera que ella sea, por la relación que guarda con aquel filósofo. Todos los siglos de la Antigüedad posteriores a él ostentan en su fisonomía espiritual, cualesquiera que sean sus vicisitudes, rasgos de la filosofía platónica, hasta que, por fin, en los últimos tiempos de la Antigüedad el mundo grecorromano se unifica bajo la religión espiritual genérica del neoplatonismo. La cultura antigua que la religión cristiana se asimiló y con la que se abrazó para entrar fundida con ella en la Edad Media, fue una cultura basada íntegramente en el pensamiento platónico. Solamente a base de ella puede comprenderse una figura como la de San Agustín, quien con su *Ciudad de Dios* trazó el marco histórico-filosófico de la concepción medieval del mundo mediante la traducción cristiana de la *República* de Platón. Ya la filosofía aristotélica, con cuya recepción se asimiló la cultura de los pueblos medievales del Oriente y el Occidente, en su apogeo, el concepto universal del mundo de la filosofía antigua, no era sino una forma distinta del platonismo. La época del renacimiento de la filosofía clásica y del humanismo trajo como contrapartida un renacimiento del propio Platón y la resurrección de sus obras, la mayoría de las cuales habían sido desconocidas por la Edad Media occidental. Pero como las ramificaciones platónicas de la escolástica medieval habían arrancado del neoplatonismo cristiano de San Agustín y de las obras del místico teológico conocido bajo el seudónimo de Dionisio Areopagita, la comprensión del Platón redescubierto en la época del Renacimiento siguió vinculada provisionalmente a la viva tradición escolar cristiana y neoplatónica, trasplantada de Constantinopla a Italia, con los manuscritos del filósofo griego por los años en que aquella capital fue conquistada por los turcos. El Platón que el teólogo y místico bizantino Gemistos Plethon trasmitió a los italianos del *quattrocento* y cuyas doctrinas profesaba Marsilio Ficino en la academia platónica de Lorenzo de Médicis, en Florencia, era un Platón visto por los ojos de Plotino, y así siguieron en lo esencial las cosas durante los siglos siguientes, a través de la Época de las Luces, hasta llegar a fines del xviii. Para aquellos tiempos Platón era por encima de todo el profeta y el místico religioso; era el Platón de Marsilio Ficino y no el Platón científico y metodológico de Galileo. A medida que este

elemento religioso fue relegándose a segundo plano en la cultura moderna, desplazado por el espíritu racionalista y por su tendencia a las ciencias naturales y a 458 las matemáticas, la influencia de Platón fue reduciéndose más y más a los movimientos teológicos y estéticos de la época.

Fue Schleiermacher —que, además de ser un gran teólogo, mantenía nexos vivos con la vida espiritual de la poesía y la filosofía alemanas que acababan de renacer— quien señaló hacia fines del siglo xvm el viraje que había de conducir al descubrimiento del verdadero Platón. Es cierto que, a pesar del cambio, se seguía buscando en él sobre todo al metafísico de las ideas. Las gentes de la época se vuelven de nuevo a la filosofía platónica como a la forma prototípica e inmortal de aquella concepción especulativa del mundo cada vez más opacada en aquel tiempo y cuyos títulos de legitimidad científica había impugnado la crítica del conocimiento de Kant. En el periodo subsiguiente, el periodo de los grandes sistemas idealistas de la filosofía alemana, Platón siguió siendo el manantial vivo de la nueva fuerza metafísica que animaba a los autores de estos audaces edificios ideológicos. Pero en la atmósfera propicia de un nuevo renacimiento del espíritu griego que aquello creaba, y para la que Platón no era simplemente *un* filósofo, sino *el* filósofo por antonomasia, se abordó, con los medios de la ciencia histórica de la Antigüedad, nacida precisamente por aquel entonces, el estudio diligente de las obras de Platón, estudio que fue retrotrayendo poco a poco a su época esta figura, que flotaba ya por encima del tiempo, y dibujó los trazos firmes y claros de su personalidad histórica concreta.

Es cierto que el problema que Platón presentaba a la comprensión de la posteridad se revelaba como uno de los más difíciles planteados por los escritos de la Antigüedad. Hasta ahora se había intentado reconstruir su filosofía al modo del siglo xviii, esforzándose en abstraer de sus diversos diálogos el contenido dogmático, cuando lo tenían. Luego, a base de las tesis así establecidas, y tomando como modelo las filosofías posteriores, se procuraba penetrar en la metafísica, la física y la ética platónicas y construir con todas estas disciplinas un sistema, ya que no se concebía la existencia de un pensador como no fuese bajo esta forma. El mérito de Schleiermacher consiste en haberse dado clara cuenta, con la certera mirada del romántico para desentrañar la forma como expresión de la individualidad espiritual, de que lo peculiar de la filosofía platónica era precisamente que no tendía a la forma de un sistema cerrado, sino que se manifestaba a través del diálogo filosófico inquisitivo. Al mismo tiempo, Schleiermacher no desconocía la diferencia de grado existente entre los distintos diálogos en cuanto a su

rendimiento de contenido constructivo. Pues el movimiento de la dialéctica platónica es acercamiento a una meta ideal absoluta. Fiel a este criterio, dividió las obras de Platón en obras de carácter filosófico más bien cumulativo o preparatorio y en obras de carácter formal. Y aunque de este modo establecía un nexo interno de los diversos diálogos entre sí y con un todo ideal que se acusaba de un modo más o menos completo 460 en sus rasgos generales, consideraba, sin embargo, que lo característico de Platón era el hecho de que le importaba más exponer la filosofía y su esencia a través del movimiento vivo de la dialéctica que bajo la forma de un sistema dogmático consumado. Al mismo tiempo, Schleiermacher percibía en las distintas obras la actitud polémica del autor ante sus contemporáneos y adversarios, y mostraba cómo el pensamiento de Platón se entretejía de múltiples modos con la vida filosófica de su época. Y así, del problema preñado de premisas que las obras de Platón planteaban al exégeta surgía un concepto nuevo y más alto de interpretación que el que hasta allí había servido de base a los filólogos circunscritos a la gramática y al estudio de la Antigüedad; y hasta podemos afirmar que así como en la Antigüedad la filología alejandrina fue desarrollando sus métodos a la luz de la investigación de la obra de Homero, la ciencia histórica del espíritu consiguió en el siglo XIX su máxima depuración en la pugna por llegar a comprender el problema platónico.

No es éste el lugar adecuado para seguir en todos sus detalles la historia del tan debatido problema hasta llegar a los tiempos presentes. Hoy, el problema ha descendido ya de la altura de aquel primero y grandioso intento de Schleiermacher de llegar a captar el portento de la filosofía platónica combinando la minuciosidad del filólogo para el pormenor con la mirada adivinatoria del artista y del pensador para el conjunto orgánico de la obra. Lo mismo la explicación detallada del texto que la investigación sobre la autenticidad de las distintas obras llegadas a nosotros bajo el nombre de Platón, abrieron el camino a un estudio concreto que iba especializándose sin cesar, y todo el problema platónico parecía irse perdiendo cada vez más en esta dirección cuando, desde C. F. Hermann, los intérpretes se fueron acostumbrando a considerar las obras de este filósofo como la expresión de una *evolución* progresiva y gradual de su filosofía. Ahora pasaba al primer plano del interés y adquiría una importancia decisiva un problema poco estudiado anteriormente, a saber: el de la época de nacimiento de cada diálogo. Ante la carencia casi absoluta de medios para poder localizar certeramente en el tiempo los diálogos platónicos, lo que se hacía hasta entonces era intentar establecer el orden cronológico de su redacción por medio de razonamientos intrínsecos y,

sobre todo, comprobando la existencia de un plan didáctico que servía de base a su desarrollo. Este método, natural y comprensible de por sí, y que había encontrado su principal representante en Schleiermacher, parecía estrellarse contra la hipótesis de que los diálogos eran algo así como la imagen documental de una evolución *involuntaria* del pensamiento platónico, en la que todavía era posible reconocer las distintas estaciones de tránsito. Las conclusiones contradictorias a que había llegado el análisis intrínseco con respecto al orden cronológico de las distintas obras condujeron al intento de establecer una cronología relativa mediante la simple 461 observación exacta del cambio de estilo patente en los diálogos y por la comprobación de ciertas peculiaridades filológicas, que constituyen una característica común de algunos grupos de diálogos. Es cierto que este derrotero de investigación, tras algunos éxitos iniciales, acabó desacreditándose como consecuencia de sus exageraciones, pues concluyó incurriendo en la quimera de creer que era posible situar en el tiempo todos y cada uno de los diálogos mediante una estadística filológica perfectamente mecanizada. Sin embargo, sería una ingratitud olvidar que fue un descubrimiento puramente filológico lo que determinó el mayor viraje operado desde Schleiermacher en los estudios platónicos. Lewis Campbell, el intérprete escocés de Platón, hizo la feliz observación de que una serie de diálogos de Platón, de los extensos, se hallaban relacionados entre sí por algunas características de estilo que se daban también con toda exactitud en las *Leyes,* la obra inacabada de sus últimos años que ha llegado a nosotros, desembocando de aquí, fundadamente, en la conclusión de que estas características eran peculiares, por tanto, del estilo de su vejez. Y aunque no sea posible determinar por este medio la relación cronológica de todos los diálogos entre sí, cabe distinguir claramente tres grupos principales de obras en los que pueden distribuirse con una verosimilitud grande los diálogos más importantes.

Este resultado de las investigaciones filológicas de la segunda mitad del siglo xix tenía necesariamente que menoscabar la imagen schleiermachiana de Platón considerada ya como clásica, puesto que varios de los diálogos platónicos que antes eran tenidos por primeros y preparatorios y que versaban sobre problemas metódicos, resultaron ser obras maduras correspondientes a la época de su vejez. Esto sirvió de acicate para un cambio completo de actitud en cuanto a la concepción fundamental de la filosofía platónica que durante medio siglo había permanecido inalterable en lo sustancial. Ahora pasaban de pronto al centro de la discusión aquellos diálogos "dialécticos" como el Pa*rménides,* el *Sofista* y el *Político,* en los que el

Platón de la última época parece debatirse con su propia teoría de las ideas. En el momento de hacerse este descubrimiento, la filosofía del siglo xix estaba precisamente a punto de volver después de la bancarrota de los grandes sistemas metafísicos del idealismo alemán, en una actitud de introspección crítica, al problema del conocimiento y de sus métodos y pugnaba por orientarse de nuevo a la luz de la crítica kantiana. No tiene, pues, nada de extraño que este neokantismo se sintiese sorprendido y fascinado por aquella inesperada proyección de sus propios problemas en la evolución de los últimos años de Platón, tal como parecía revelarla la nueva cronología de los diálogos platónicos. Lo mismo si se consideraban las últimas obras del filósofo griego como un abandono de su propia metafísica anterior (Jackson, Lutoslawski) que si se concebían las ideas desde el primer momento, en un sentido neokantiano, como método (escuela de Marburgo), la 462 importancia de Platón para la filosofía moderna descansaba en todo caso, con arreglo a esta nueva concepción de conjunto, en el aspecto metódico con el mismo carácter unilateral con que para la filosofía metafísica del medio siglo anterior había descansado en el hecho de que esta filosofía buscaba apoyo en la metafísica platónica y aristotélica para su lucha contra la crítica de Kant.

Pese a este antagonismo, la nueva forma de concebir a Platón, que consideraba el problema del método como la médula del pensamiento platónico, tenía algo de común con la interpretación metafísica anterior, y era que ambas concepciones reputaban como la verdadera sustancia filosófica de aquel pensamiento la *teoría de las ideas.* Ya Aristóteles había hecho lo mismo, en el fondo, al enfocar sobre este punto su crítica de la doctrina de Platón. El nuevo modo de concebir a este filósofo culminaba en el intento de desvirtuar como falsas las objeciones de Aristóteles contra la teoría platónica de las ideas, con lo cual venía a demostrar indirectamente que se dejaba llevar por Aristóteles aunque disintiendo de su modo de ver, puesto que toda su interpretación de la doctrina platónica se concentraba en este punto. No cabe duda de que ya en tiempo de Platón los debates críticos mantenidos en el seno de la Academia durante sus últimos años recaían a veces, como lo demuestran los diálogos dialécticos, sobre el problema ontológico-metodológico, y es aquí donde hay que buscar la raíz de la crítica aristotélica de las ideas. Pero basta echar una mirada a los diálogos, desde el *Critón* y el *Gorgias* hasta la *República,* para convencerse de que este aspecto no representa, ni mucho menos, el conjunto de la filosofía platónica, y hasta en la misma vejez del filósofo nos encontramos al lado de esta discusión crítica con una obra como las *Leyes,* que representa más de la quinta parte de toda la obra escrita de Platón y en la que la teoría de las ideas no desempeña ningún

papel. No obstante, se explica que el idealismo filosófico del siglo XIX volviese a colocar en primer plano la teoría platónica de las ideas y que al irse circunscribiendo cada vez más la filosofía al campo de la lógica no hiciese más que sobreacentuarse la tendencia a concentrar el interés en aquel punto. A ello contribuía el deseo siempre vivo de los filósofos escolares modernos, en lo tocante a Platón, de extraer de sus diálogos todo el contenido didáctico concreto que pudiesen encerrar, reteniendo ante todo, naturalmente, lo que su propio tiempo consideraba como filosofía y, por lo tanto, como esencial.

De nuevo fue un descubrimiento filológico el que permitió dar un paso esencial de avance y el que, sin pretensiones filosóficas de ninguna clase, hizo que se rompiese el marco demasiado estrecho en que se mantenía esta concepción de la obra platónica. Esta vez el descubrimiento no afectó al campo cronológico, sino a la crítica de la autenticidad de los textos. Ya desde la Antigüedad se sabía que en la colección de los escritos platónicos trasmitida por los siglos se contenían muchas cosas que no eran auténticas, pero fue a partir 463 del siglo XIX cuando la crítica de los textos alcanzó su grado máximo de intensidad. Es cierto que no pocas veces su escepticismo pecaba por exceso y que acabó estancándose. Afortunadamente, la oscuridad que dejó flotando acerca de ciertos puntos no parecía afectar a la concepción de la filosofía platónica como tal, ya que las obras fundamentales del autor se hallaban a cubierto de toda duda para todo el que tuviese capacidad de discernimiento, y las sospechas sólo recaían, esencialmente, sobre escritos de dudosa calidad. Teníanse por falsas, asimismo, las cartas de Platón: el hecho indudable de que en la colección de cartas que ha llegado a nosotros bajo su nombre se contuviesen piezas y fragmentos falsos movía a los críticos a repudiar la colección en bloque; y como algunas de estas cartas encerraban, indudablemente, un material histórico valioso acerca de la vida de Platón y de sus viajes a la corte del tirano Dionisio de Siracusa, se recurría a la hipótesis de que el autor de esos documentos apócrifos había utilizado para redactarlos informes muy estimables. Historiadores como Eduard Meyer, teniendo en cuenta el gran valor de las cartas como fuente histórica, abogaron en pro de su autenticidad, y su ejemplo fue seguido luego por los filólogos, a partir del momento en que Willamowitz, en su gran biografía de Platón, señaló la autenticidad de las cartas sexta, séptima y octava, es decir, de las piezas más importantes de la colección. Desde entonces los autores se esfuerzan en sacar de este hecho reconocido las consecuencias que de él se derivan y que nos ayudan a formarnos una idea completa de Platón. Y estas consecuencias son también de mayor alcance de lo que pudo pensarse en el momento mismo de realizar el descubrimiento.

El propio Wilamowitz no se propuso trazar en *su* obra una exposición de la filosofía platónica, sino simplemente un estudio de la vida de Platón. Por eso utiliza desde el punto de vista biográfico fundamentalmente, es decir, como una fuente autobiográfica de primer rango, el informe que hace Platón en la *Carta séptima* de su viaje a Sicilia para convertir al tirano de Siracusa. El patético relato de Platón sobre sus repetidos intentos de intervenir activamente en la vida política brindaba a su biógrafo la posibilidad de pintar unas cuantas escenas ricas de colorido que vienen a romper dramáticamente el retraimiento de la vida del filósofo en el seno de su Academia y descubrían, además, el complicado fondo psicológico de esta vida, cuya actitud contemplativa se había impuesto, como ahora se demostraba, a un carácter innato de dominador bajo la trágica coacción de las condiciones desfavorables de su época. Contemplados desde este punto de vista, los reiterados conatos de una carrera de estadista que se traslucen en su actuación se revelaban ahora como otros tantos episodios infortunados de una vida puramente intelectual en los que Platón había intentado realizar ciertos principios éticos de su filosofía. Sin embargo, la convicción de que el hombre que en la 464 *Carta séptima* nos habla de su propio desarrollo espiritual y de los objetivos de su vida, y que adopta desde este punto de vista una posición ante su propia filosofía, es el Platón auténtico y real, adquiere también una importancia decisiva para la concepción de su obra filosófica en conjunto. En efecto, la vida y la obra son cosas inseparables en este pensador y de nadie podría afirmarse con mayor razón que toda su filosofía no es otra cosa que la expresión de su vida y ésta su filosofía. La política era para el hombre cuyas obras fundamentales son la *República* y las *Leyes* no sólo el contenido de ciertas etapas de su vida durante las cuales se sentía impelido a la acción, sino el fundamento vivo de toda su existencia espiritual. Era el objeto de su pensamiento, que incluía y abarcaba todo lo demás. A esta concepción de la filosofía platónica había llegado yo en largos años de incesante esfuerzo encaminado a captar su verdadera esencia sin prestar gran atención a las cartas, ya que compartía desde mi juventud el prejuicio del mundo filológico contra su autenticidad. ¿Qué fue lo que me movió a cambiar de actitud y a dar crédito a la autenticidad de los datos autobiográficos contenidos en la *Carta séptima?* No fue solamente el brillo de la personalidad de investigador de Willa-mowitz y la fuerza de convicción de sus argumentos, por los que tantos se sintieron arrastrados, sino que fue sobre todo el hecho de que la concepción que acerca de sí mismo exteriorizaba Platón en la carta desdeñada por mí, presuponía y corroboraba en todos los respectos aquella interpretación de la filosofía platónica a que yo

mismo había llegado al margen de las cartas y por la fatigosa senda del análisis de todos los diálogos del autor.

No es posible, naturalmente, exponer en estas páginas de un modo completo este análisis detallado de todas las obras de Platón. Sin embargo, hemos creído inexcusable poner ante los ojos del lector el edificio filosófico de su teoría acerca de la esencia de la *areté* y la *paideia,* tal como se va revelando paso a paso en el proceso de sus diálogos. Era necesario hacer que el lector se diese cuenta por sí mismo de la posición tan predominante que Platón asigna a este problema dentro de su modo espiritual, de las raíces de que brota según su modo de ver y de la forma que reviste a base de su filosofía. Y esto sólo podíamos conseguirlo estudiando el proceso del pensamiento platónico desde su origen y siguiéndolo hasta llegar a sus puntos culminantes. Los diálogos menores pueden reunirse, para estos efectos, en un grupo aparte; pero las obras extensas como el P*rotá-garas,* el *Gorgias,* el *Menón,* el *Simposio* y el *Fedro,* en las que se contienen ideas platónicas esenciales acerca de la educación, merecen ser examinadas por separado y una por una desde este punto de vista. La *República* y las *Leyes* son, naturalmente, las obras que deben formar el verdadero nervio central de este estudio.

Nuestra exposición se esforzará íntegramente en encuadrar la figura de Platón, tal como se desprenda de dicho examen, en el 465 panorama de conjunto de la historia del espíritu griego. Su filosofía, considerada como el apogeo de una cultura *(paideia)* convertida ya en histórica, debe enfocarse más de lo que generalmente suele hacerse en su función orgánica dentro del proceso total del espíritu griego y de la historia de la tradición helénica y no como un simple sistema de conceptos con existencia propia. Para ello es necesario que los detalles de su aparato técnico se releguen momentáneamente a segundo plano para destacar los contornos modeladores de los problemas que la propia historia planteaba al pensamiento de Platón y ante los que se desplegaba la figura de sus obras. El verdadero acento de esta investigación recaerá sobre los objetivos "políticos" y el contenido sustancial de la filosofía platónica, pero el concepto de lo político, así concebido, responderá a la historia de la *paideia* en su conjunto y sobre todo a lo que expusimos acerca de Sócrates y del alcance "político" de su actuación. La historia de la *paideia,* considerada como la morfología genética de las relaciones entre el hombre y la *polis,* es el fondo filosófico indispensable sobre el que debe proyectarse la comprensión de la obra platónica. La justificación final de todos sus esfuerzos en torno al conocimiento de la verdad no es para Platón, como para los grandes filósofos de la naturaleza de la época presocrá-

tica, el deseo de resolver el enigma del universo como tal, sino la necesidad del conocimiento para la conservación y estructuración de la vida. Platón aspira a realizar la verdadera comunidad como el marco dentro del cual debe realizarse la suprema virtud del hombre. Su obra de reformador se halla animada por el espíritu educador de la socrática, que no se contenta con contemplar la esencia de las cosas, sino que quiere crear el bien. Toda la obra escrita de Platón culmina en los dos grandes sistemas educativos que son la *República* y las *Leyes,* y su pensamiento gira constantemente en torno al problema de las premisas filosóficas de toda educación y tiene conciencia de sí mismo como la suprema fuerza educadora de hombres.

Es así como Platón asume la herencia de Sócrates y se hace cargo de la dirección de la pugna crítica con las grandes potencias educativas de su tiempo y con la tradición histórica de su pueblo: con la sofística y la retórica, el estado y la legislación, la matemática y la astronomía, la gimnasia y la medicina, la poesía y la música. Sócrates había señalado la meta y establecido la norma: el conocimiento del bien. Platón procura encontrar el camino que conduce a esa meta, al plantear el problema de lo que es el conocimiento, el saber. Atravesando por el fuego purificador de la ignorancia socrática, se siente capaz de llegar más allá de ella hasta el conocimiento del valor absoluto que Sócrates había buscado y de restituir a la ciencia y a la vida, por medio de él, la unidad perdida. El φιλοσοφεὶν socrático se torna en la "filosofía" platónica. La posición que ésta ocupa en la historia de los sistemas del *pensamiento* griego se caracteriza por el hecho de ser una *paideia* que aspira a resolver con la mayor ambición el problema de la 466 educación del hombre. Y, a su vez, su posición en la historia de la *paideia* helénica la define el hecho de presentar como forma suprema de la cultura la filosofía y el conocimiento. Erige el problema de la forma-ci'jn de un tipo superior de hombre, heredado de sus antecesores, sobre la base de un nuevo orden del ser y del mundo, que en Platón sustituye el primitivo terreno nutricio de toda cultura humana, la religión, o que *es* más bien, de por sí, una nueva religión. Esto la distingue de un sistema científico-natural como el de Demócrito, que representa en la historia de la ciencia el antípoda histórico-mundial del pensamiento platónico y que la historia de la filosofía enfrenta a éste, como una de las creaciones originales del espíritu investigador de los griegos. Sin embargo, la filosofía griega de la naturaleza, cuyos primeros representantes en el siglo vi hubimos de enjuiciar como los creadores del pensamiento racional desde el punto de vista de su importancia para la historia de la *paideia,* va convirtiéndose cada vez más, en la época de Anaxágoras y Demócrito, en misión de los sabios e investigadores. Hasta llegar a Sócrates y Platón no surge una forma de

filosofía que se lance enérgicamente a la lucha desencadenada por los sofistas en torno al problema de la verdadera educación, reclamando para sí el derecho a decidirla. Y aunque al llegar a Aristóteles, el tipo científico-natural vuelve a imponerse con gran fuerza en la filosofía posplatónica, es indudable que Platón comunica a todos los sistemas de la Antigüedad posteriores a él algo de su espíritu educativo, con lo cual eleva a la filosofía en general al rango de la potencia cultural más importante de los últimos clásicos. El fundador de la Academia es considerado con razón como un clásico dondequiera que la filosofía y la ciencia se reconocen y se profesan como una fuerza for-madora de hombres.

IV. DIÁLOGOS SOCRÁTICOS MENORES DE PLATÓN. EL PROBLEMA DE LA areté

467

ENTRE LA larga serie de las obras platónicas hay un cierto número de escritos que se destaca por sus características coincidentes como un grupo aparte que forma unidad y que solemos designar como el grupo de los diálogos socráticos en el sentido estricto de esta palabra, aunque no sean éstas las únicas obras de Platón que giran en torno a la figura de Sócrates. Este grupo de escritos representa, además, la forma primitiva del diálogo socrático en su estructura más simple, calcada todavía íntegramente sobre la realidad. Las proporciones exteriores de estas obras son muy reducidas, las que corresponden sobre poco más o menos a una conversación anudada por casualidad. Por su punto de partida y por su mira, por el método inductivo aplicado en ellos y por la selección de los ejemplos aducidos, en una palabra, por toda su contextura, estos diálogos presentan entre sí una semejanza típica, inspirada visiblemente en el prototipo real que se esfuerzan en imitar. Su lenguaje se atiene estrictamente a ese tono fácil de la verdadera conversación, y el idioma ático que en ellos se emplea no tiene paralelo en la literatura griega, por su gracia natural, su espontaneidad y la auténtica viveza de su colorido. Aunque no fuese más que por el contraste tan marcado con otras obras de mayor riqueza de léxico y de contextura más complicada, como el *Simposio,* el *Fedón* y el *Fedro,* estos diálogos del tipo del. *Laques,* el *Eutifrón* y el *Cármides* se revelarían de por sí, por su brillo y su frescura, como las obras juveniles de Platón. Es natural que el arte del diálogo, en manos del poeta-filósofo que por vez primera supo crearlo como forma de expresión, fuese desarrollándose con los años hasta abarcar ideas y argumentos complicados, torneos discursivos y cambios de escena. No cabe duda de que el deseo de representar a su maestro en el manejo de su admirado arte dialéctico fue uno de los motivos esenciales que impulsaron a Platón al trazar estos cuadros.[215] A un dramaturgo innato como él tenían forzosamente que incitarle a plasmarlas por escrito todas aquellas incidencias y peripecias que se producían en el desarrollo lógico de la disputa. En el *Eutifrón* se habla ya del proceso seguido contra Sócrates, y como la *Apología y* el *Critón,* que versan ambos sobre el desenlace de la vida de Sócrates, encajan de por sí en el

[215] 1 Sobre el problema de la importancia de la forma en Platón, Cf. J. STENZEL, "Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs", reproducido en Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektic (Breslau, 1917), apéndice, pp. 123 ss. [Hay trad. inglesa de D. J. Alian (Oxford, 1940), con el título Plato's Method of Dialectic, Ed.]

mismo grupo, es probable que todas las obras reunidas en este grupo fuesen escritas después de la muerte 468 del maestro. El hecho de que no en todas ellas se hable de este acontecimiento no desmiente la hipótesis de que estas exquisitas muestras del arte del retrato no son solamente productos fáciles de un deseo superficial de imitación, sino obras creadas para perpetuar el ejemplo del maestro y nacidas bajo el acicate de la conmoción dolorosa producida por su muerte.

En estos últimos tiempos se ha sostenido el criterio de que en un principio la actividad de Platón como escritor de diálogos no perseguía ninguna intención filosófica profunda, sino que tenía un carácter puramente poético, es decir, en este caso, de mero pasatiempo.[216] Es también la razón que lleva a algunos autores a situar estos "ensayos dramáticos" en la época anterior a la muerte de Sócrates.[217] De ser ello cierto, estas obras deberían ser consideradas simplemente como productos de los ocios juveniles y como bosquejos impresionistas, en los que Platón aspiraba a plasmar el dinamismo espiritual, la gracia y la ironía de las conversaciones socráticas. Al grupo formado por los escritos tempranos que hacen referencia a la muerte o al proceso de Sócrates, como la *Apología* y el *Critón,* el *Eutifrón y* el *Gorgias,* se ha intentado contraponer otro grupo con las obras en que no aparecen estas alusiones, creyendo encontrar en la diáfana alegría que irradia de ellas el criterio para asignar a estas obras un origen anterior a la muerte de Sócrates.[218] Y con tanta amplitud se trazaba la línea divisoria entre estos escritos, al parecer puramente dramáticos y carentes de todo contenido filosófico, y los demás, que se incluía entre los primeros hasta una obra tan rica en ideas y en problemas como el *Protágaras.*[219] Aceptando esto, las obras de este periodo se convertirían en importantes documentos para seguir la evolución de Platón, no tanto la de su pensamiento filosófico como la de sus dotes de escritor, con anterioridad al nacimiento de su filosofía. Este periodo de transición y las obras correspondientes a él nos revelarían al poeta cautivado ya por el espectáculo de las conversaciones socráticas y acicateado

---

216 2 Esta concepción ha sido sostenida principalmente por WILAMOWITZ, Platón, vol. i, pp. 123 ss.
217 3 WILAMOWITZ, ob. cit., p. 150, sitúa el Ión, el Hipias menor y el Protágoras en los años de 403 a 400, "la época en que Platón se estaba formando en el trato con Sócrates, sin saber todavía bien hacia dónde orientaría su vida".
218 4 "Petulancia juvenil" es la rúbrica bajo la que WILAMOWITZ, ob. cit., p. 122, agrupa estas obras alegres, que considera las más antiguas de todas.
219 5 H. VON ARNIM, Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros (Leipzig, 1914), p. 34, iba más allá todavía de lo que había de hacerlo más tarde Wilamowitz en su libro, y pretendía, aunque por razones distintas, presentar el Protágoras como la primera de las obras de Platón. (Cf. en contra de esto infra, nota 2 del cap. v.)

por el deseo de imitar al maestro, pero más por el espectáculo mismo que por su alcance y su significación.

Pero, aun prescindiendo de que esta interpretación puramente estética de los primeros diálogos platónicos transfiere con demasiada ligereza al periodo clásico de la literatura griega las ideas de la 469 moderna estética impresionista sobre el papel del artista, resalta demasiado en ella la tendencia a destacar en Platón el poeta por encima del pensador. Es cierto que los lectores filosóficos de Platón propenden siempre a desdeñar la forma parra fijarse solamente en el contenido, a pesar de que aquélla tiene, visiblemente, una importancia muy grande en las obras de este autor. Solamente un gran poeta sería capaz de asignarle el lugar tan alto que ocupa en la obra de Platón, como la verdadera e inmediata revelación de la esencia de las cosas. Pero el ojo crítico no descubre en las obras de Platón ningún pasaje en que no se entrelacen y compenetren plenamente la forma poética y el contenido filosófico. Desde los primeros comienzos vemos sus dotes artísticas entregadas a un objeto al que se mantiene fiel hasta sus años más avanzados.[220] Es difícil imaginarse que este objetivo, que era Sócrates y su acción agitadora de almas, no dejase ya en sus primeros intentos de exposición la misma huella profunda que se revela en todas las obras posteriores platónicas. Lejos de ello, parece lógico que en estas obras primerizas aparezca ya potencialmente la conciencia adquirida por Platón en Sócrates y en sus indagaciones y que en las obras posteriores se despliega en toda su magnitud. Ya antes de acercarse a Sócrates, es decir, en una edad muy temprana, había recibido Platón una enseñanza filosófica, la de Cratilo, un partidario de Heráclito, y el tránsito de su teoría del constante fluir a las investigaciones éticas de Sócrates, preocupado por encontrar la verdad permanente, le situó, según los datos verosímiles de Aristóteles, ante un dilema del cual sólo le sacó su distinción fundamental entre el mundo sensible y el mundo inteligible, es decir, su teoría de las ideas.[221] Es imposible que un conflicto así, al que no había encontrado todavía una solución, engendrase en Platón el deseo de dedicarse a trazar un retrato puramente

[220] 6 Ya en su vejez, Platón escribió un diálogo, el Filebo, en el que aparece Sócrates como figura central, a pesar de que en las demás obras de su vejez en los llamados diálogos dialécticos, el Parménides, el Sofista y el Político, y en el diálogo sobre la filosofía de la naturaleza titulado Timeo, Sócrates desempeñaba un papel secundario y en las Leyes era sustituido por la figura del intruso ateniense. Platón pudo permitirse hacer esta excepción en el Filebo porque el tema ético del diálogo era un tema socrático, aunque el método con que aparecía tratado se alejase considerablemente de la manera dialéctica de Sócrates. Algo parecido ocurre también con el Fedro, de cuyos orígenes se habla en infra, lib. iv, cap. viii.

[221] 7 ARISTÓTELES, Metaf., A 6, 987 a 32.

poético de Sócrates, sin intención filosófica alguna. Los primeros diálogos platónicos no nacieron solamente de la duda. Que no es así lo indica ya la seguridad soberana con que se traza la línea interior de estas conversaciones, no sólo en cada obra de por sí, sino sobre todo en el conjunto de ellas. En efecto, en todas ellas se ofrece, excluyendo la posibilidad de un origen puramente fortuito y orientándose hacia la meta, una variante del mismo problema fundamental, problema que a medida que vamos avanzando en
470 la lectura de estas obras se destaca con victoriosa claridad como el problema por antonomasia: el problema de lo que es la *areté.*

A primera vista, los pequeños diálogos de la primera época de Platón parecen exponernos una serie de investigaciones sueltas sobre el concepto de la valentía, de la piedad y de la prudencia, en las que vemos a Sócrates y a sus interlocutores esforzarse en determinar la esencia de cada una de las virtudes. El proceder de Sócrates en estos diálogos es siempre el mismo. Arranca al interlocutor la manifestación de un criterio que hace resaltar humorísticamente la torpeza y el desamparo del interrogado en esta clase de investigaciones. Todos los errores típicos que suelen cometerse en ocasiones semejantes se cometen aquí y son pacientemente rectificados por Sócrates. Cada nuevo intento encierra una cierta parte de verdad y responde a alguna experiencia real que arroja cierta luz sobre la esencia de la virtud analizada, pero ninguna de las respuestas satisface, porque ninguna abarca el tema en su totalidad. Le parece a uno, al principio, estar asistiendo a un curso práctico de lógica elemental dirigido por una mente superior, y esta impresión no engaña, pues la reiteración de análogos errores y de recursos metódicos da a entender claramente que se hace especial hincapié en el aspecto metódico de estas conversaciones. Platón no se limita a pintarnos una trama de preguntas y respuestas que va avanzando por tanteos y al buen tuntún, sino que tiene una conciencia plena de las reglas del juego y procura, manifiestamente, hacer que el lector les preste atención e iniciarlo en ellas a la luz del ejemplo práctico. El autor de estos diálogos no es, ciertamente, un hombre que acabe de comprender en aquel mismo instante que una definición cabal de la valentía no puede comenzar precisamente con un "si se...". Aun sin poder demostrarlo, presentimos que cada paso acertado o falso que dan los interlocutores de sus diálogos es apuntado por él con plena conciencia de lo que hace. Y es necesario ser muy ingenuo para sacar del hecho de que ninguno de estos diálogos termine con una definición didáctica del tema discutido, la conclusión de que estamos ante un principiante que aventura los primeros pasos fracasados por un campo aún inexplorado teóricamente. No. La explicación del resultado al parecer negativo de estos

diálogos "eléncticos" es muy distinta. Es cierto que las charlas con Sócrates dejan en nosotros, al final, la impresión de que, aunque creíamos saber qué es la valentía o la prudencia, en realidad no lo sabemos; pero este aparente fracaso del esfuerzo puesto en tensión no lleva, sin embargo, aparejado el desaliento que entraña el mero hecho de reconocer nuestra propia incapacidad, sino que es como un acicate que nos estimula a seguimos debatiendo con el problema. El propio Sócrates declara repetidas veces y de modo expreso que será necesario volver sobre el mismo problema más adelante, como el Sócrates real debía de hacerlo, en efecto, con harta frecuencia. No en un diálogo solamente, sino de un modo normal, en todos estos diálogos cortos [471] falta el resultado final esperado y se alza al final una interrogante, pero esta observación deja en el lector una tensión filosófica de espíritu de una eficacia altamente educativa.

Platón había podido comprobar constantemente por sí mismo, como oyente de sus conversaciones, la fuerza directora de almas de su maestro, y tenía necesariamente que sentir como la misión más importante y más difícil de su recreación poética de aquellos diálogos despertar en sus lectores esta misma impresión vivida por él. Y eso no lo lograba, ni mucho menos, con la mera imitación de la trama de preguntas y respuestas. Lejos de ello, esto puede ser incluso algo extraordinariamente fatigoso, si le falta el nervio dramático vivo. £1 gran descubrimiento poético de Platón es el de que la pujanza propulsora de las auténticas investigaciones científicas, que marchan hacia su meta a través de giros siempre nuevos y sorprendentes, encierra un altísimo encanto dramático. En especial los diálogos de investigación, cuando están dirigidos con seguridad metódica, superan en fuerza sugestiva y en estímulo para espolear el pensamiento activo de quien los vive a toda otra forma de trasmisión de pensamientos. Ya los reiterados intentos de los diálogos socráticos de acercarse cada vez más al objetivo perseguido, en un esfuerzo común, revelan la plena maestría de Platón en el arte pedagógico de despertar en nosotros esta participación activa. Nuestro pensamiento, asociándose al de los demás, procura adelantarse a la marcha de la discusión, y aunque Platón, no una sola vez, sino repetidas veces, parezca poner punto final a la conversación sin resultado positivo alguno, logra por este camino el efecto de que nosotros, por nuestra cuenta, procuremos seguir avanzando con el pensamiento en la dirección por la que el diálogo nos ha encarrilado. Si se tratase de una conversación real a que hubiésemos asistido, podría achacarse este resultado negativo al azar, pero el escritor y educador filosófico que nos conduce constantemente a este resultado de ignorancia tiene que perseguir con ello necesariamente algo más que el pintar con los

colores de la verdad viva este proverbial no saber socrático. Lo que pretende con ello es entregarnos un enigma, dejando que nosotros lo resolvamos, puesto que entiende que su solución se halla de un modo o de otro a nuestro alcance.

En el curso de estas conversaciones, que se inician con una pregunta acerca de la esencia de una determinada virtud, nos vemos llevados constantemente a la confesión de que ésta tiene que ser necesariamente un saber que, al indagar su objeto, se revela como el conocimiento del bien. En esta equiparación de la virtud al saber reconocemos la consabida paradoja de Sócrates, pero al mismo tiempo presentimos que en los diálogos socráticos de Platón palpita una fuerza nueva que no se propone solamente representar al maestro, sino que hace suyo su problema y se esfuerza en desarrollarlo. El lector atento advierte inmediatamente la presencia de esta fuerza en el hecho de 472 que el Sócrates de Platón se preocupe exclusivamente del problema e la virtud. Sabemos por la *Apología* de Platón que el verdadero Sócrates era ante todo un gran amonestador a la virtud y al "cuidado del alma", y que las investigaciones que seguían a la amonestación y convencían al interlocutor de su ignorancia, se encaminaban también hacia esta protréptica. Su finalidad era inquietar a los hombres y estimularles a hacer algo por su propia cuenta. Sin embargo, en las demás obras platónicas de este periodo juvenil el elemento protrép-tico de la socrática pasa visiblemente a segundo plano detrás del elemento eléntico e investigador. Evidentemente, Platón sentía la necesidad de penetrar en el conocimiento de lo que era la virtud, sin detenerse en el resultado de la ignorancia. La falta de salida, que era para Sócrates un estado permanente, se convierte para Platón en el acicate que le estimula a resolver la *aporía.* Busca una respuesta positiva al problema de lo que es la virtud. El carácter sistemático de su método se revela sobre todo en el hecho de que va abordando en estos diálogos, como problema, una virtud tras otra. Aparentemente, pero sólo aparentemente, en estos diálogos primerizos Platón no se remonta por encima de la ignorancia socrática. En efecto, cuando a lo largo de sus intentos de determinar lo que es cada virtud vemos cómo se revela constantemente, al llegar al apogeo de la investigación, que aquélla tiene que consistir por fuerza en el conocimiento del bien, este avance concéntrico nos hace percibir claramente que el espíritu estratégico que lo dirige proyecta toda la fuerza de su ataque sobre el problema de saber cuál es la naturaleza de ese conocimiento que Sócrates buscaba en vano en el hombre y que, sin embargo, tiene que hallarse escondido en algún lugar del alma, ya que sin él el hombre no podría alcanzar su verdadera perfección, y cuál es la naturaleza del objeto sobre que recae, la naturaleza del "bien".

De momento, no obtenemos respuesta ni a una ni a otra pregunta. Pero a pesar de ello no nos sentimos desamparados en medio de esta oscuridad, sino conducidos por una mano segura. Platón, con un instinto y una mirada maravillosos para captar lo esencial, parece reducir el fenómeno multiforme del espíritu socrático a unos pocos y claros rasgos fundamentales. Al destacarlos, infunde a la imagen de Sócrates su recio estilo. Pero aunque en estos trazos refulja la vida del auténtico Sócrates, no es menos cierto que se concentran al mismo tiempo sobre un solo problema. Para Platón, lo mismo que antes para Sócrates, el conocimiento de este problema viene impuesto ante todo por su importancia vital. Pero el mero hecho de que los diálogos platónicos de la primera época extraigan y destaquen las consecuencias teóricas que el problema entraña, señala al mismo tiempo su enraizamiento con otros problemas filosóficos más amplios, aunque éstos no aparezcan por el momento en primer plano. Sólo se revelan a quien eche una mirada de conjunto sobre los diálogos siguientes, desde el *Protágoras* y el *Gorgias* hasta la *República.* Ya las primeras 473 obras de Platón nos plantean, pues, el problema de fondo que viene preocupando constantemente a los intérpretes de los escritos platónicos desde Schleiermacher, a saber: el de si cada una de estas obras sueltas puede comprenderse por sí misma o sólo dentro de su entronque filosófico con las demás obras del autor. Schleiermacher consideraba evidente lo segundo. Daba por sentado que las obras de Platón, aunque no desarrollen sus ideas bajo la forma de un sistema, sino a través de la forma artística pedagógica del diálogo, presuponen no obstante, desde el primer momento, una unidad espiritual que va desarrollándose gradualmente en ellas. Pero estas etapas se interpretaban, situándose en el punto de vista de la evolución histórica, como otras tantas fases históricas en el proceso del pensamiento platónico y los diferentes grupos de obras como la expresión plena de la visión alcanzada en cada fase. Los mantenedores de esta concepción están firmemente convencidos de que es inadmisible querer interpretar una obra de Platón, en que aparece formulado por primera vez un problema, con ayuda de otras obras posteriores, en que el sentido y la mira del planteamiento de aquel problema se encuadren y esclarezcan dentro de un marco más general.[222]

---

[222] 8 Schleiermacher, el fundador de los modernos estudios sobre Platón, tomaba como base de su interpretación platónica la convicción de que en sus obras se revela la unidad interna de pensamiento del autor. Tras él, aparece C. F HERMANN, con su obra titulada Geschichte und System der platonischen Philo-sophie (Heidelberg, 1839) como el iniciador de la corriente a que se ha dado el nombre de histórico-evolutiva. Acerca de la historia de la interpretación moderna de Platón Cf. el libro, ya anticuado, pero todavía útil para ciertos pormenores, de F. UEBERWEG, Untersuchungen

Esta cuestión litigiosa se agudiza en seguida con respecto a los diálogos juveniles. De suyo se comprende que quienes tienden a ver en estas obras simplemente el fruto de los ocios poéticos del Platón de la juventud las separen rigurosamente de las de fecha posterior.[223]Y aun aquellos críticos que reconocen en ellas un contenido filosófico suelen considerarlas como documentos de un periodo puramente socrático del autor, carente total o casi totalmente de un contenido propio.[224] El *Gorgias* es, según estos intérpretes, la primera obra en que se dibujan los rasgos generales de la ideología teórica personal de Platón. Es, al mismo tiempo, aparentemente, la primera obra suya en que se toca el problema político que la gran obra maestra, la *República,* habrá de desarrollar en la tercera década del siglo iv. Los 474
diálogos socráticos menores son concebidos, desde este punto de vista, como investigaciones éticas características de Sócrates. Y esta interpretación lleva aparejada casi siempre la hipótesis —que de ser cierta daría una fuerza especial a este punto de vista— de que en la época en que redactó sus primeros escritos socráticos Platón no había llegado aún a establecer su teoría de las ideas. En aquel grupo de escritos, se nos dice, no aparecen referencias claras a esta teoría, que se considera como resultado de la orientación tardía de Platón hacia la lógica y la teoría del conocimiento, orientación que se marca claramente por primera vez en un diálogo del tipo del *Menón.* Según esto, las obras del primer grupo tendrían, aparte de su encanto poético, un valor primordialmente histórico, y su interés para nosotros residiría de modo principal en su función de fuentes para el conocimiento de la figura histórica de Sócrates.

Sin duda, la interpretación de las obras platónicas con el criterio de la evolución histórica ha puesto de relieve por vez primera una serie de hechos importantes que hasta entonces no habían sido debidamente valorados. De otro modo este criterio no habría podido imponerse como se impuso ni mantenerse victorioso durante varios decenios frente a todo otro intento de interpretación. Platón escribió diálogos a lo largo de toda su vida, pero el cambio que se observa en la forma de estos diálogos en cuanto al lenguaje, el

---

über die Echtheit und Zeitfolge platoni-scher Schriften, etcétera (Viena, 1861), parte i, así como mi serie de conferencias publicadas bajo el título de "Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung", principalmente la que sirve de introducción: "Der Wandel des Platobildes im 19. Jahrhundert", en Die Antike, vol. IV, pp. 85 s., publicadas también como libro aparte (Berlín, 1928) y LEISECANC, Die Platondeutung der Gegenwart (Karlsruhe, 1929).

[223] 9 El principal representante de esta escuela es Wilamowitz, Cf. supra, p. 468.

[224] 10 Figuran en este grupo: H. RAEDER, Platons philosophische Entwicklung (Leipzig, 1905); H. MAIER, Sokrates (Tubinga, 1913), y M. POHLENZ, Aus Platos Werdezeit (Berlín, 1913).

estilo y la composición, desde el *Laques* y el *Eutifrón* hasta las *Leyes,* es enorme y no obedece solamente, como en seguida se ve, al cambio de la finalidad perseguida en cada momento por el autor. Un estudio a fondo del problema nos revela que en el desarrollo del estilo de Platón —en el que se advierte un paralelismo maravillosamente exacto con las fases fundamentales de su vida, que nos permite distinguir tres etapas, la de su estilo juvenil, la de su estilo en el momento culminante de su vida y la de su estilo característico de la vejez—, se conjugan dos factores: la intención consciente y el cambio involuntario de la actitud artística del autor. Si tenemos en cuenta que Platón, en dos obras formidables, la *República* y las *Leyes,* trata el problema del estado y la educación, y que la posición mantenida por él ante este problema en la obra de su última época difiere fundamentalmente de la adoptada en los años de su madurez, tenemos que llegar necesariamente a la conclusión de que no han cambiado sólo el escritor y su forma, sino también el pensador y sus ideas. Por eso toda investigación que verse de modo exclusivo sobre la unidad sistemática del pensamiento platónico, sin preocuparse para nada del hecho histórico de la evolución del filósofo, tropieza con dificultades en cuanto trata de valorar uniformemente todos los escritos de Platón para exponer su personalidad. Zeller, que al principio consideraba apócrifa la obra de las *Leyes* por encontrarla muy divergente de las obras fundamentales del autor, en su *Philosophie der Griechen* se ve obligado 475 *ya* a reconocer su autenticidad, pero reservando su exposición para un apéndice, en la imposibilidad de conciliaria con la imagen de la filosofía platónica deducida de las otras obras fundamentales.

Sin embargo, el reconocimiento de estos hechos no significa de por sí la aceptación de todas y cada una de las conclusiones que se han sacado del criterio evolutivo con respecto a las obras de Platón. Entre ellas se halla especialmente expuesta a las más graves dudas, a pesar de lo muy difundida que se halla desde hace largo tiempo, la interpretación histórico-evolutiva de los diálogos socráticos menores que más arriba esbozábamos. La concepción de estos escritos como simples ocios poéticos debe ser descartada en absoluto, después de lo que dejamos expuesto.[225] Y tampoco es sostenible la tesis de que sean la expresión de un periodo puramente socrático del pensamiento platónico.[226] Como reiteradamente hemos subrayado, la tendencia a caracterizarlos como investigaciones de tipo ético y a considerar el primer periodo de Platón como una fase puramente ética del pensamiento platónico

[225] 11 Cf. supra, pp. 468 ss.
[226] 12 Cf. supra, p. 473.

constituye un error moderno, que desaparece tan pronto como se enfocan estas investigaciones dentro del marco más general en que el propio Platón las encuadra en sus obras posteriores. Las virtudes analizadas en los escritos de la primera época son idénticas a las que sirven de base de sustentación al edificio del estado platónico. La valentía, la justicia, la prudencia y la piedad constituyen las antiguas virtudes políticas del estado-ciudad griego y de sus ciudadanos.[227] La valentía, la prudencia y la piedad son las virtudes examinadas en los diálogos menores y forman el objeto de cada una de estas conversaciones. La justicia, de todas las virtudes la que más íntimamente se relaciona con la esencia del estado, que es en realidad el alma de éste, es investigada por Platón en el libro primero de BU *República.* Se ha dicho no pocas veces que este libro, que sirve de introducción a la obra platónica fundamental, cuadra con la mayor precisión, con su forma aparte, entre los diálogos socráticos del grupo más antiguo de las obras de Platón. Y este criterio se ha llevado hasta el punto de considerar dicho libro como un diálogo primitivamente independiente de aquel ciclo primero, incorporado más tarde por Platón a su gran obra sobre el estado para desarrollar a base de él, es decir, a base del problema de lo que es la justicia, la estructura de su estado ideal. Claro está que este criterio, que hoy comparten muchos, no pasa de ser una ingeniosa hipótesis. Pero, sea cierta o falsa, viene a arrojar cierta luz sobre el nexo orgánico existente entre los primeros diálogos de Platón y la órbita de ideas del estado, en la que el mundo espiritual de Platón se despliega ante nosotros como un todo. En este nexo no tiene sus raíces solamente el diálogo del libro primero de la *República* acerca de la justicia, sino 476 que las tienen también el *Laques,* el *Cármides* y el *Eutifrón,* en los que se investiga lo que son la valentía, la prudencia y la piedad, aunque desde el punto de vista de su composición estos diálogos no guarden relación alguna con el estado.

Ya en la *Apología* vemos cómo la acción de Sócrates y su labor de educar a los ciudadanos para la verdadera *areté* se enlaza "con la *polis* misma" y se imprime así a su misión el sello de lo político.[228]Y si nos fijamos bien,

---

[227] 13 Cf. las citas en supra, lib. i, p. 110.

[228] 14 Cf. Apol., 36 C, donde Sócrates resume de nuevo su actuación de conjunto en una breve fórmula sintética. Dice en este pasaje, refiriéndose a sí mismo, que procuraba convencer a todo el mundo de que no se preocupase de sus propios asuntos antes de haber procurado ser lo mejor y lo más sabio que le fuese posible, y que no velase antes por los asuntos del estado que por la polis misma (au)th=j th=j po/lemwj). Con esta distinción que se establece entre el cuidado por los asuntos de la polis y el cuidado por la polis misma, para conseguir que sea lo mejor y lo más sabia que fuese posible, se traza al mismo tiempo la diferencia fundamental existente entre la política en sentido socrático y la política en sentido usual. La referencia a la misión de Sócrates en

percibimos que el tono empleado aquí es mantenido por Platón en todos los diálogos menores. No hace falta pararse a demostrarlo con respecto al diálogo que Sócrates sostiene en la cárcel con su viejo amigo Critón sobre el deber del ciudadano de perseverar y de prestar obediencia a la ley.[229] El *Laques* subraya la importancia política del problema que en él se trata, o sea el de lo que es la verdadera valentía, por el hecho de entretejer el examen de este problema en una charla que versa sobre la mejor educación de dos jóvenes, hijos de ciudadanos, y en la que intervienen activamente dos caudillos militares atenienses de nombre famoso, Nicias y Laques.[230] Por lo demás, este diálogo nos revela con toda claridad en qué sentido quiere Platón que se interprete el alcance "político" de sus investigaciones sobre la esencia de las virtudes: su raíz está en el problema fundamental de toda la vida de la *polis:* en el problema de la educación. Y esto se ve con mayor claridad aún en el *Protágo-ras,* donde Platón esclarece, desde el punto de vista de la educación, la importancia de los esfuerzos desplegados por su Sócrates para llegar a conocer la existencia de la *areté.* El *Cármides* se halla vinculado por más de un nexo al problema del estado y a sus teorías fundamentales. En él aparece por vez primera como un "enigma" el concepto tan difícil de traducir del τα εαυτοὐ πράττειν, es decir, "el realizar su propia obra", consagrándose a ella y a nada más;[231] sobre él descansa la división de las funciones y de los estamentos en la *República* de Platón.[232] Se destaca aquí reiteradamente el alcance inmediato que para el legislador y para el gobierno del estado tiene el problema de lo que es la prudencia y el dominio de sí mismo, tema 477 de este diálogo.[233] En el *Cármides* la ciencia política se presenta ya, como en el *Gorgias,* en parangón con la ciencia médica.[234] El entronque político abarca también la piedad, investigada en el *Eutifrón,* tanto más cuanto que esta virtud se analiza directamente a la luz de un problema del derecho religioso. Sin embargo, el concepto de la piedad es en absoluto, para el pensamiento de la época clásica, un concepto político, pues los dioses cuyo culto se preconiza son los dioses de la comunidad, llamados a velar por las leyes y las ordenanzas de la *polis.*

---

cuanto a la polis la encontramos también en PLATÓN, Apol., 30 E, 31 A, etcétera. Cf. supra, p. 426.

[229] 15 Critón, 50 A.

[230] l6 Laques, 179 C ss. El tema y su relación con la paideia, en Laques, 180 C, 184 E, 185 A y E, 186 D, 187 C, 189 D, 200 C.

[231] 17 Cárm., 161 B (Cf. 161 C).

[232] 18 Rep., iv, 433 B (Cf. infra, cap. ix).

[233] 19 Cárm., 171 D-E (Cf. 175 B).

[234] 20 Cárm., 170 B, 173 B, 174 C: la medicina y el arte de la navegación citados conjuntamente, como en el Gorgias, la República y el Político; la medicina comparada a la "ciencia del bien" (h(peri\ to\ a)gaqo\n e)pisth/mh), pero supeditada a ésta.

Después de todo esto, apenas si es necesario insistir en que todos esos trazos que han ido acusándose por separado vayan a converger al *Protágoras* como a su punto de intersección: el *Protágoras* caracteriza la tendencia teleológica de todas estas investigaciones al condensarlas bajo el concepto del arte política (politikh\ te/xnh).[235] Este arte política, o sea un saber concebido en funciones de fines prácticos, es aquella en torno a cuyos elementos giran los primeros diálogos platónicos cuando tratan de definir la esencia de las "virtudes cívicas" fundamentales y cuando presentan el conocimiento del bien como la esencia de toda virtud. De aquí arranca la fundamentación de la verdadera *politeia* sobre estas mismas virtudes. El problema central de la *República,* que más tarde se revelará como el punto culminante de la obra educativa de Platón: el conocimiento de la idea del bien, proyecta sus resplandores hacia atrás, hasta las primeras obras de este autor.

Sólo examinando las primeras obras de Platón dentro de este marco descubrimos la significación que tienen para su autor dentro del conjunto de su filosofía. Es así como reconocemos que el todo que tiene presente desde el primer momento no es otro que el estado. En su obra política esencial, Platón fundamenta la pretensión de los filósofos de imperar sobre el estado en el hecho de que son ellos quienes poseen el conocimiento del bien y, por tanto, el conocimiento fundamental de la norma suprema para la edificación de la sociedad humana, hacia la que debe orientarse toda la vida del hombre. El hecho de que ya sus primeros escritos, partiendo de diferentes puntos, converjan todos con una precisión matemática hacia este centro, nos revela, como en un rasgo fundamental de todo el pensamiento platónico, la proyección arquitectónica hacia una meta que distingue en el plano de los principios la obra de escritor del filósofo-poeta de la del 478 poeta no filosófico.[236] La meta para Platón está clara y el conjunto del problema se alza ya en sus contornos generales ante la vista del autor cuando éste empuña el estilo para escribir el primero de sus diálogos socráticos. La entelequia de la *República* platónica se dibuja ya con plena claridad en sus escritos más antiguos. La forma con que el autor plasma sus pensamientos es algo absolutamente nuevo y peculiar. Es una de las más grandes revelaciones de la capacidad orgánica de modelación del espíritu griego. Aunque guiada por una inteligencia soberana que, sin perder nunca de vista la meta suprema,

---

[235] 21 Prot., 319 A. El estudio de la esencia de esta techné política conduce también directamente, en el Protágoras, a la investigación de las cuatro virtudes cívicas.

[236] 22 Esto no ha sido tenido en cuenta por WILAMOWITZ, vol i, pp. 122 ss., en su imagen de Platón como poeta.

parece abandonarse en la plasmación de los detalles, como jugando, a la plena libertad de su capricho creador, esta capacidad podría compararse en su conjunto al crecimiento seguro de una planta. Ante esta forma de producción, nada sería más engañoso que equiparar el aspecto de los primeros planos que en cada caso se ofrecen en estas escenas cambiantes a la perspectiva que en conjunto se dibuja ya en esta época como el horizonte platónico. El mayor reproche que puede hacerse a muchos representantes del método histérico-evolutivo, tanto en lo que se refiere a su defectuosa concepción artística como en lo tocante a su deficiente concepción filosófica, es el de que parten del supuesto de que, en todas y cada una de sus obras, Platón dice todo lo que sabe y piensa.[237] El efecto incomparablemente profundo que ejerce sobre el lector hasta el más pequeño diálogo obedece precisamente a que la investigación de un problema aislado y delimitado, que en él se desarrolla en conceptos precisos y que parece de por sí algo sobrio y modesto, señala siempre, por encima de ella, hacia el amplio horizonte filosófico sobre el cual se proyecta.

Ya el propio Sócrates consideraba como una misión política la educación en la *areté* que preconizaba, puesto que de lo que él se preocupaba era de la "virtud cívica". En este sentido Platón no necesitaba dar ningún nuevo giro a la dialéctica socrática, sino que cuando desde la primera de sus obras enfoca su labor moral de educador como una labor de edificación del estado mismo no hacía otra cosa que seguir directamente la huella de la concepción del maestro. En la *Apología* esta labor se presenta como un servicio prestado a la ciudad patria ateniense[238] y en el *Gorgias* es también la grandeza de estadista y educador de Sócrates la que nos da la pauta por la que deben medirse las realizaciones de los políticos de Atenas.[239] Sin embargo, ya en esta temprana fase había llegado Platón, según su propio testimonio, estampado en su *Carta séptima* —la cual tiene en relación con esto un valor inapreciable para nosotros—, a la conclusión radical 479 de que las aspiraciones de Sócrates no podían llegar a realizarse plenamente en ninguno de los estados existentes.[240] Platón y sus hermanos Glaucón y Adimanto, a quienes de un modo muy significativo presenta precisamente en la *República* como discípulos e interlocutores de Sócrates, figuraban evidentemente entre aquella juventud de la antigua nobleza ática que, conforme a las tradiciones familiares

---

[237] 23 Cf. acerca de esto mis manifestaciones en "Platos Stellung im Aufbau det griechischen Bildung", en Die Antike (1928) vol. iv, p. 92.
[238] 24 Cf. nota 198 del cap. ii.
[239] 25 Gorg., 517 C, 519 A, 521 D.
[240] 26 Carta VII, 326 A-B.

heredadas, se sentía llamada a dirigir el estado y buscaba en Sócrates al maestro de la virtud política. Los jóvenes aristócratas, criados en un ambiente de severa crítica de la forma de la democracia existente en Atenas, daban oídos de buen grado a un mensaje como aquél, que pretendía mejorar moralmente la *polis.* Pero mientras que para hombres como Alcibíades y Critias esta doctrina no hacía más que atizar la hoguera de sus ambiciosos planes de golpes de estado, Platón, a quien su tío Critias invitó, después de ser derrocada la constitución democrática vigente, a colaborar en el nuevo estado autocrático, comprendió la incompatibilidad de este régimen con las ideas de Sócrates y se negó a colaborar con él.[241] El conflicto planteado entre el propio Sócrates y el gobierno de los Treinta, y la prohibición de que aquél prosiguiese su obra de enseñanza, eran, para Platón, síntomas infalibles de la podredumbre moral del nuevo estado.[242] Un segundo conato de participación en la vida política lo observamos en él después de la restauración de la democracia y de la caída de los Treinta, y de nuevo fue el conflicto entre Sócrates y el estado democrático, con su trágico desenlace, el que retuvo a Platón, tras un breve periodo, de seguir este camino y el que le llevó a abstenerse de toda actuación política[243] La duplicidad de los acontecimientos le infundía la certeza de que no eran la constitución democrática o la oligárquica como tales, sino pura y exclusivamente la degeneración moral del estado existente en todas sus formas la que le arrastraba a un conflicto mortal con el más justo de todos sus ciudadanos.

Platón creía darse cuenta ahora de que la visión de un solo individuo, por profunda que fuese, no podía mejorar la situación si no contaba con los amigos y camaradas identificados con él en ideas. En su *Carta séptima* sitúa en la época de aquellas experiencias vividas por él el origen de la profunda resignación que en adelante había de ser el estado de ánimo fundamental y dominante de su vida ante el problema que consideraba supremo: el problema del estado. Había llegado al convencimiento de que para un hombre como él, entregado de lleno a la voluntad de Sócrates como educador, sería un derroche absurdo de su propia persona el mezclarse activamente en la vida política de Atenas, pues le parecía que el estado existente, y no sólo el ateniense, sino todos, estaba condenado a perecer (¡visión 480 profética!) si no lo salvaba un milagro divino.[244] Sócrates había

[241] 27 Carta VII, 325 D.

[242] 28 Carta VII, 324 D-E. Cf. lo que extensamente se dice acerca de esto en JENOFONTE, Mem., i, 2, 31-37.

[243] 29 Carta VII, 325 A ss.

[244] 30 Carta VII, 325 E-326 B. Cf. el famoso pasaje en Rep., 473 D. Que esta concepción no es

vivido consagrado única y exclusivamente a su pasión de educador, sin preocuparse para nada por el poder, que otros se disputaban, pues el estado (la "*polis* misma") para el que él vivía y actuaba era un orden ideal puramente ético.[245] Y este orden sólo podía imponerse por sí mismo. A Platón le impulsaba el auténtico instinto político que palpitaba en él mismo, y el nuevo giro que Sócrates imprimió a su pensamiento y a su voluntad no fue nunca tal que llegase a embotar su sentido político innato. Sócrates se abstuvo de actuar en la vida política porque su capacidad para ayudar al estado radicaba en un campo distinto.[246] Platón se retrajo del estado porque comprendió que no disponía del poder legal necesario para llevar a la práctica lo que su conciencia le dictaba como bueno.[247] Pero su aspiración siguió proyectada siempre sobre la meta de realizar como fuese el mejor de los estados y conjugar dos cosas que generalmente se hallan divorciadas en la tierra: el poder y la sabiduría.[248] Esto y su experiencia vivida del choque de Sócrates con el estado le inspiraron ya muy pronto la idea política fundamental de toda su vida: la de que ni el estado ni la existencia de la sociedad humana mejorarían mientras los filósofos no se erigiesen en gobernantes o los gobernantes no se convirtiesen en filósofos.

Según el testimonio de la *Carta séptima,* en que Platón describe, ya en edad avanzada, su propia evolución político-filosófica, se vio obligado a abrazar esta teoría y la proclamó ya antes de emprender su primer viaje al sur de Italia y a Sicilia, es decir, antes de comenzar la década de los ochentas del siglo iv.[249] Sin embargo, este dato cronológico no debe interpretarse en el sentido de que fuese precisamente entonces cuando Platón concibió aquellas ideas. Si se señala el comienzo de aquel viaje como el momento en que había llegado a esta convicción, ello responde a la finalidad que Platón persigue en este pasaje: señalar por qué su llegada a Siracusa, a la corte del tirano cuyo sobrino Dión abrazó con pasión esta teoría, pareció ser después obra de la providencia divina, pues dio el primer impulso al derrocamiento posterior de la tiranía en Sicilia. Platón pretende explicar cómo Dión se convirtió a la idea a la que se mantuvo fiel durante toda su vida, como a un convencimiento, y

---

precisamente resultado de su evolución posterior, sino que vivía ya en él desde el comienzo, lo prueba la Apol., 31 E, y la recapitulación de los mismos puntos en Apol., 36 B.

[245] 31 Apol., 36 C.

[246] 32 Apol., 36 B.

[247] 33 Carta VII, 325 E sí.

[248] 34 Carta VII, 325 E-326 A. En la República, 499 C. hace también hincapié en la posibilidad de llegar a realizar el mejor estado posible, aunque por el momento faltase el kairos para ello.

[249] 35 Carta VII, 326 B.

que intentó realizar: la idea de hacer del tirano un filósofo. Platón se presenta, por tanto, como autor de la teoría del gobierno de los filósofos, a la que había
481 convertido a Dión, e informa de cómo surgió esta teoría en él. Sus orígenes, según estos informes, no se hallan relacionados tanto con el viaje a Sicilia como con la catástrofe de Sócrates,[250] por cuya razón debieron de ser considerablemente anteriores. Coinciden con la época de que datan los primeros diálogos platónicos. Es éste un hecho de gran importancia para reconstruir el fondo filosófico de los diálogos socráticos menores. Y viene a confirmar lo que nosotros mismos deducíamos de la interpretación de estas obras: su relación directa con la construcción de una ciencia política que tiene por misión la construcción filosófica del mejor estado. Es la solución simple, pero convincente, de las dificultades que han querido encontrarse en el testimonio del propio Platón sobre su evolución durante el periodo inmediatamente posterior a la muerte de Sócrates y hasta llegar a su primer viaje a Sicilia.

La pretensión de que los filósofos se conviertan en reyes o los gobernantes se hagan filósofos, para que el estado pueda mejorarse, aparece mantenida sobre todo en la *República,* en la que Platón inicia su teoría de la educación filosófica de los futuros gobernantes. Su doctrina aparece tan inseparablemente unida a este famoso pasaje por su paradoja tan impresionante e inolvidable, que la posición que Platón marca ante ella en la *Carta séptima* parece casi como una cita que hiciese de sí mismo. Mientras la *Carta séptima* se consideró apócrifa, esto se tenía por un indicio evidente de su falsedad; el falsificador del documento, se pensaba, había querido imprimir a éste un sello de autenticidad reproduciendo una de las ideas más conocidas de Platón, pero incurría en el descuido de presentar como existente ya en la década del noventa la *República,* obra de que procede la frase y que, según los resultados de la moderna investigación, no había sido escrita hasta la década del setenta del siglo iv. A partir del momento en que se reconoce la autenticidad de esta carta, nos sale al paso una nueva dificultad. No se dudaba en lo más mínimo que se trataba de una cita que Platón hacía de sí mismo y, naturalmente, que él no podía ignorar cuándo había escrito aquella obra. No hubo, pues, más remedio que concluir de aquí, aunque de mala gana, que la *República* estaba escrita ya en la década del noventa.[251] Claro que se hace difícil pensar que esta obra, la más importante de todas, y con ella las demás que da por supuestas y que estamos acostumbrados a considerar como fruto de tres

[250] 36 Carta VII, 325 C-E.

[251] 37 A esta conclusión llegaba A. E. TAYLOR, en su Plato, p. 20.

decenios de ininterrumpida actividad de escritor, pudieron escribirse en el decenio anterior al primer viaje siciliano. Por eso hubo quienes no emprendieron directamente este camino, sino que intentaron salir del paso con la hipótesis de una edición anterior de la *República,* más breve que la obra que hoy conocemos y de la que Aristófanes tomara la materia para el gobierno de las mujeres expuesto en su comedia *La asamblea de las mujeres,*482 escrita hacia fines de la década del noventa.[252] Tan inverosímil es una hipótesis como la otra. En su *Carta séptima* Platón no habla de que haya expuesto ya por escrito esta teoría en ningún otro sitio, sino que dice simplemente que la ha sostenido, y lo más verosímil es que las ideas proclamadas en sus diálogos hubiesen sido expuestas y discutidas repetidas veces en sus enseñanzas orales antes de darse a conocer por escrito al mundo exterior para informar a éste de lo que eran la filosofía y la educación platónicas.[253] La exposición de las doctrinas esenciales de Platón en forma de diálogos supone varios decenios de trabajo, pero es evidente que su enseñanza oral no pudo aguardar tres decenios enteros para hablar de la meta perseguida en sus investigaciones sobre la esencia de la *areté.* Y aunque este hecho no se tenga en cuenta como se merece, no es necesario detenerse a demostrar que Platón no empezó sus enseñanzas al llegar a la academia de Atenas, sino que ya sus obras de la década del noventa, desde los diálogos menores hasta el *Protágoras* y el *Gorgias,* se proponían hacer propaganda en favor de un programa educativo desarrollado por él en forma oral, siguiendo la huella auténticamente socrática.

Con esto queda ya esbozado el fondo sobre el que se proyectan los diálogos socráticos menores de la década del noventa. A nuestro modo de ver, este fondo sólo puede reconstruirse encuadrando estos diálogos dentro del marco general que traza la *República* y mediante el testimonio del propio Platón en su *Carta séptima* acerca de su evolución en esta época a que nos referimos. Sin embargo, para las gentes de la época estos escritos se hallaban sobre todo relacionados con la prosecución oral de los análisis dialécticos de Sócrates,[254] que Platón inició al regreso del viaje emprendido después de la muerte de su maestro. Sus pequeños diálogos nos indican en qué sentido mantenía estas

---

[252] 38 M. POHLENZ, Aus Platos Werdezeit, p. 227.

[253] 39 En mi nota critica sobre el libro de Taylor, publicada en Gnomon, vol. iv, p. 9, he expuesto que estas palabras de la Cana VII, 326 A, le/gein te h)nagxa/sqhn ktl, que TAYLOR, Plato, p. 20, aplica a toda la República, deben interpretarse como alusión a la enseñanza oral. También se explica asi la coincidencia de La asamblea de las mujeres de Aristófanes con las teorías de Platón en su República.

[254] 40 Ya en Apol., 39 C-D, se anuncia programáticamente esta continuación.

conversaciones y sobre qué puntos se concentraba principalmente, en ellos, su espíritu teórico. Tendía visiblemente, desde el primer momento, a esclarecer las premisas de las operaciones lógicas aplicadas en aquellos análisis dialécticos y las formas lógicas firmes que revestían. Dado el carácter de nuestras fuentes, probablemente no será posible llegar a deslindar nunca hasta dónde había llegado ya Sócrates en esta dirección, es decir, hasta dónde debemos considerar a Platón, en cuanto teórico de la lógica, como un discípulo suyo.[255] Muchos tienden hoy demasiado a menospreciar los méritos
483 de Sócrates en este terreno para atribuírselos todos a Platón, en cuya escuela se desarrollarían en el transcurso de dos generaciones todos los progresos de que habrían de vivir los dos milenios posteriores.[256]El hombre que desarrolló los "diálogos contradictorios" hasta convertirlos en supremo arte y que consagró a ellos su vida, tenía necesariamente que poseer ya ciertos conocimientos de lógica y no podía ser un simple rutinario. Pero si confrontamos lo que se conserva de las obras de los demás socráticos, vemos que su interés teórico por el método lógico como tal es escaso, en los casos en que denotan alguno. Y la breve referencia de Jenofonte al hecho de que Sócrates se mostraba incansable en la determinación de los conceptos no nos ayuda tampoco mucho a definir claramente la posición de Sócrates como lógico.[257] Sin embargo, la exposición que Platón hace de la dialéctica socrática encierra probablemente una gran verosimilitud, siempre y cuando no olvidemos que estamos ante un genio formal descollante que toma en sus manos la cosa y la desarrolla en todos y cada uno de sus aspectos.

La valoración de los primeros diálogos como testimonios del estado de la dialéctica platónica de aquel entonces nos plantea los mismos problemas que lo referente a su contenido ético-político. Es cierto que la concepción histórico-evolutiva ve en ellos la prueba de que su autor concebía ya entonces plenamente ciertos fundamentos de la lógica formal, tales como los de la definición, la inducción y el concepto. Pero, como ya hemos dicho más arriba, echa de menos en ellos todo testimonio claro e inequívoco de la teoría de las ideas, que ha de ser lo característico de la dialéctica platónica en las obras posteriores.[258] Desde este punto de vista, constituye realmente un problema

---

[255] 41 Cf. A DIÉS, Autour de Platón (París, 1927), pp. 156 s.

[256] 42 Asi, especialmente H. MAIER, Sokrates, p. 246. La reacción de Burnet y Taylor contra esta tendencia a privar de lógica al espíritu socrático es razonable; pero estos autores van demasiado lejos y simplifican excesivamente la solución del problema al atribuir al Sócrates real todo lo que Platón dice acerca de Sócrates.

[257] 43 JENOFONTE, Mem., iv, 6, 1.

[258] 44 Véase H. Raeder, Wilamowitz, Pohlenz y otros. (Cf. notas 2 y 10 de este capitulo.)

saber cómo Platón pudo llegar, partiendo de estos conatos de abstracción lógica, a su teoría de las ideas como entidades ontológicas. Según el modo de ver de Aristóteles, Platón concebía los conceptos generales de la ética, que Sócrates indagara, como un campo distinto del mundo visible del eterno fluir, como un mundo de realidades perdurables, y por mucho que esto parezca diferir del pensamiento moderno y de su nominalismo, es la explicación verdaderamente natural para todo el que se halle familiarizado con las características del pensamiento griego.[259] Basándose en toda la tradición de la antigua 484 filosofía griega, Platón tenia que inclinarse necesariamente al supuesto de que allí donde existe un conocimiento debe existir también un objeto, que es lo que se conoce. Cratilo, su primer maestro, le había convencido, según la versión de Aristóteles, de que vivimos en un mundo de incesante fluir, de nacimiento y caducidad eternos. Pero Sócrates le abrió luego un mundo nuevo. Sócrates inquiría la esencia de la justicia, de la piedad, de la valentía, etcétera, dando por supuesto que estas cosas que se trataba de conocer tenían una existencia perdurable e inconmovible.[260] *Nosotros* diríamos que la indagación socrática de lo justo, lo piadoso y lo valiente tendía a lo general, al concepto. Pero esta noción, tan corriente hoy día, no se había descubierto aún por aquel entonces. En los diálogos posteriores vemos cómo Platón lucha por llegar a este conocimiento y penetrar en él, hasta que ya Aristóteles se asimila con toda claridad teórica los métodos lógicos de la abstracción. La pregunta socrática de "¿qué es bueno?" o "¿qué es justo?" no implicaba, sin embargo, ni mucho menos, el conocimiento teórico de lo que eran lógicamente los conceptos generales. Cuando Aristóteles dice que Sócrates no había llegado todavía a hipostasiar, como Platón, los conceptos generales que trataba de determinar como algo distinto de la realidad sensible, esto no debe, pues, interpretarse en el sentido de que Sócrates había llegado ya a la teoría aristotélica de lo general y de que Platón cometió más tarde el error inconcebible de duplicar en cierto modo estos conceptos generales conocidos en su naturaleza abstracta ya antes por Sócrates, colocando al lado del concepto de lo justo una idea de lo justo existente por sí mismo. Es exacto que las ideas platónicas, en la medida en que Platón entiende por tales un mundo de entidades existente por sí mismo y distinto del mundo de los fenómenos sensibles, representan para Aristóteles una duplicación inútil del mundo sensible. Para Aristóteles, se

---

[259] 45 Por ejemplo, a Ritter, Platón, t i, p. 557, le parece inconcebible que pueda encontrarse en Platón algo semejante a la famosa interpretación aristotélica de las ideas platónicas como verdades existentes por sí mismas. Ha sido J. STENZEL, ob. cit. (Cf. nota 1, de este capítulo), quien ha aportado explicaciones decisivas a este aspecto del problema.
[260] 46 ARISTÓTELES, Metaf., A 6, 987 a 32 ss.

trata de algo superfluo, pues él se ha remontado ya a la naturaleza abstracta del concepto general. Pero esto nos lleva con tanta mayor seguridad a la conclusión de que Platón no había llegado todavía tan lejos, al crear la teoría de las ideas o de las formas, ni mucho menos Sócrates. Platón fue el primero cuyo genio lógico se planteó el problema del carácter de aquel algo a que tendían las indagaciones de Sócrates en torno a lo bueno, a lo justo, etcétera. Para él, el camino dialéctico hacia lo bueno, lo justo y lo bello, que Sócrates se esforzaba en recorrer, era el camino del verdadero conocimiento. Si por este camino Sócrates lograba remontarse sobre lo variable a lo perdurable, sobre la diversidad a la unidad, esta unidad y esta perdurabilidad eran, según el modo como Platón concebía la esencia de estos fenómenos, el verdadero ser.

485

Si nuestra interpretación no es errónea, Platón, con su teoría de las ideas, creía captar el sentido y la esencia de la dialéctica socrática y tendía a formular claramente sus premisas teóricas. Esta teoría eva implícito un nuevo concepto del conocimiento, sustancialmente distinto de la percepción sensorial, y un nuevo concepto del ser o de lo real, distinto del que tenían los antiguos filósofos de la naturaleza. €uando Platón designa lo uno dentro de lo múltiple, que el método dialéctico intenta captar como forma o, dicho en griego, como idea o *eidos,* se apoya en la terminología de la medicina de su tiempo, que tantas veces invoca como modelo en un sentido metódico.[261] Del mismo modo que el médico agrupa toda una serie de casos concretos distintos, pero del mismo carácter esencial, en la categoría de una sola forma o *eidos* de enfermedad, la investigación dialéctica de los problemas éticos, de la valentía, por ejemplo, debe agrupar en una unidad los distintos casos a que se aplique aquel predicado. Partiendo de aquí vemos cómo el movimiento dialéctico sigue elevándose ya en los primeros diálogos hasta llegar a la virtud en sí, en la que Sócrates sintetiza en una sola las distintas virtudes concretas. La investigación de la virtud concreta conduce constantemente, no a distinguirla de las demás virtudes, eomo al principio podría parecer, sino a esta unidad superior de todo lo que es virtud, al bien en sí y a su conocimiento. En un escrito posterior, Platón describe la esencia del proceso dialéctico de conocimiento como una sinopsis,[262] como la sintetización de lo diverso en la unidad de la idea. Y esto es precisamente lo que se hace en los diálogos menores. La pregunta "¿qué es valentía?", que se discute en el

[261] 47 Cf. infra, lib. IV, cap. I.

[262] 48 Rep., ii, 537 C: el verdadero dialéctico es el sinóptico, capaz de abarcar las cosas en su conjunto. La misma descripción del dialéctico aparece en el Fedro, 265 D.

Laques, parece tender a la definición de esta virtud concreta, pero lo que en realidad se hace no es definir la valentía, sino llevarnos a la unidad de esta virtud con las demás, a la virtud en general. Por tanto, el "resultado negativo" del diálogo se halla relacionado con el carácter sinóptico de la investigación como tal. La pregunta "¿qué es valentía?" no tiende en realidad a la definición del "concepto" de la valentía, sino a la virtud en sí, es decir a la idea de lo bueno. Y el carácter sinóptico de la dialéctica de los primeros diálogos encaminados a sintetizar lo diverso en la idea, no se manifiesta solamente en la argumentación metódica que se desarrolla dentro de cada diálogo, sino que se acusa con mayor fuerza aún en el método concéntrico ya aludido que Platón emplea en todo este grupo de diálogos. Partiendo de la investigación de cada virtud por separado, Platón demuestra que todo intento de definir cada una de éstas por sí misma conduce necesariamente a la sintetización de todas ellas en una sola virtud, arrancando de la cual es posible conocerlas todas.

486

A la vista de este hecho, tiene una importancia puramente secundaria el que la palabra idea o eid*os*, con que Platón designa técnicamente este punto de vista, aparezca o no empleada en los diálogos a que nos estamos refiriendo[263]. Del mismo modo que en estas obras de iniciación Platón no da a entender que la investigación de las diversas virtudes concretas que en ellas se examinan y el descubrimiento de la nueva idea de un conocimiento del bien en sí tienden a erigir sobre esta base el nuevo edificio del estado, no podemos tampoco esperar que asuste ya desde el primer momento al lector con un dogma completo como el de la teoría de las ideas, puesto que lo que ante todo persigue es ganar su atención para el problema. En ninguna de sus obras se contiene una exposición completa de la teoría de las ideas en este sentido, ni siquiera en la época en que la existencia de esta teoría puede comprobarse por medio de reiteradas referencias a ella. Aun en los diálogos del período intermedio, esta teoría se expone simplemente a la luz de ejemplos concretos o se la da por supuesta, o bien se apuntan sólo unas cuantas líneas fundamentales de ella, accesibles aun a la inteligencia del lector no iniciado. Son pocos los pasajes en que Platón entra a examinar los problemas más difíciles de la teoría de las ideas. Por los informes detallados de Aristóteles sobre

---

[263] 49 El cotejo del empleo de los conceptos eidos e idea en los diálogos de Platón tendría que abarcar también, para llegar a resultados concluyentes, otras palabras y giros usados para describir lo uno en lo múltiple, tales como o(po/te e(sti/n, au)to\\ o(/ e)stin y otros por el estilo.

la llamada fase matemática de la teoría de las ideas, en la que Platón intenta explicar las ideas con ayuda de los números, nos enteramos con asombro de que en la Academia fue desarrollada por él y sus discípulos una doctrina cuya existencia no nos permiten sospechar siquiera los diálogos de aquella época, mientras que con ayuda de Aristóteles estamos en condiciones de descubrir por lo menos algunos indicios sueltos de su influencia sobre ellos.[264] Sin embargo, aquí reconocemos la rigurosa línea divisoria entre una discusión esotérica de la escuela y aquel aspecto de la filosofía platónica que se mostraba ante el mundo exterior. El retraimiento de Platón con respecto a la teoría de las ideas en sus primeros diálogos difiere de esto en cuanto que Platón ya por aquel entonces tenía que comprender claramente que esta base de su pensamiento ético-político, que por el momento era aún esotérica, debería revelar ante el mundo sus rasgos fundamentales en otros escritos posteriores. Por lo demás, no es cierto ni siquiera que las obras primeras de Platón no contuviesen ninguna alusión a la existencia de la teoría de las ideas, pues ya en el *Eutífrón,* que todos los autores clasifican entre los diálogos de la primera época, se habla del objeto de la investigación dialéctica como de una "idea", y referencias semejantes a ésta las encontramos también en otros diálogos del mismo periodo.[265]

487

La imagen de la obra escrita de Platón en los años siguientes a la muerte de Sócrates a que así llegamos nos revela con la mayor claridad la unidad orgánica existente entre toda su producción y su pensamiento filosófico. Los diálogos menores aparecen así como una introducción al problema central del pensamiento platónico en sus dos aspectos, el intrínseco y el formal. Este problema es el del mejor estado posible. Sobre él proyecta Platón la convicción socrática de que la virtud consiste en el conocimiento de lo bueno. Si esta convicción no es equivocada, de aquí se deduce que la edificación de la comunidad humana sobre esta base, mediante la educación, constituye un postulado necesario en el que deben concentrarse todas las fuerzas. Ya antes de que Platón haga que sus lectores se fijen en esta meta, les inicia en sus primeras obras en la formulación de aquel problema que constituye una premisa para la consecución de este fin: en el problema socrático de la virtud y el saber; aunque es cierto que sólo en los dos diálogos siguientes, el *Protágoras* y el *Gorgias,* nos permite llegar al pleno conocimiento de la

[264] 50 ARISTÓTELES, Metaf., M y N.
[265] 51 Eutifrón, 6 E. Cf. la lista de ejemplos de las palabras eidos e idea que da C. RITTER, en *Neue Untersuchungen über Platón* (Munich, 1910), pp. 228-326.

importancia de este problema. Es aquí donde plantea y lo expone dentro de la gran concatenación en que lo ve encuadrado. Por tanto, el lector que no pase de los diálogos menores no llegará a ver del todo claro. Pero se sentirá irremisiblemente empujado hacia adelante y procurará llegar, mediante un examen de conjunto, a las conclusiones que aún le faltan. Esta concepción de la obra platónica la veremos confirmada en los escritos posteriores. En la elaboración de sus obras, desde la *Apología* hasta el *Gorgias* y desde éste hasta la *República,* Platón tuvo que proponerse necesariamente como plan el ir elevando al hombre de escalón en escalón hasta la atalaya más alta desde la cual podría abarcar ya todo el horizonte de su historia. Sería demasiado afirmar decir que cada una de sus obras estaba ya preconcebida en esta época y tenía asignado de antemano su puesto dentro del plan de conjunto trazado por el autor. Lo que sí puede asegurarse, pues es evidente, es que la tendencia histórico-evolutiva del siglo xix tiene demasiado poco en cuenta las numerosas líneas de enlace trazadas por Platón entre unas y otras, mediante las cuales nos da a entender que todas ellas van cubriendo *gradualmente* un gran problema de conjunto, forman una gran unidad en la que el primer paso sólo resulta explicado plenamente por el último.[266]

Si echamos una ojeada de conjunto a esta obra escrita y de ella 488 nos remontamos a su comienzo, vemos que se halla animada por la idea fundamental, expuesta bajo la forma del diálogo socrático, que consiste en ir haciendo que el lector ahonde más y más, paulatinamente, en la entraña de la filosofía y que se dé cuenta del entrelazamiento de los distintos problemas entre sí. La idea de semejante empresa responde a la concepción pedagógica de la esencia del método filosófico cuya imagen nos presentan las obras de Platón, que abogan en pro de ella. El factor pedagógico no reside solamente en la fuerza del diálogo, encaminado a estimular al lector para que se adelante con su pensamiento al autor o lo acompañe, alumbrando así su propia productividad. El reiterado fracaso de los esfuerzos dirigidos a descubrir la verdad y de los que sirve de testigo el lector, hace que éste comprenda poco a poco, cada vez más claramente, la dificultad de llegar a un conocimiento real y adquiera la conciencia de las premisas que hasta entonces admitía como evidentes y que constituyen las bases de su misma existencia. Se da cuenta de cuáles son las fuentes de error de su pensamiento y del

---

[266] 52 Ésta es la verdad permanente de la interpretación de Platón por Schleier-macher frente a la de todos los que vienen después de él. Hay que reconocer a Paul SHOREY, The Unity of Plato's Thought (Chicago, 1904), el mérito de haber retenido firmemente este punto de vista en una época en que la teoría de la evolución amenazaba con desintegrar por entero esta unidad. El propio Shorey ha expuesto con toda claridad (p. 88) que la unity does not preclude development.

carácter discutible de la opinión imperante, y comprende que es un postulado supremo de limpieza intelectual el razonar sus propios juicios y el exigir que los demás los razonen también. Y estas verdades no las aplica solamente por el tiempo que duran los diálogos filosóficos, pues reconoce la importancia que tienen para la vida y la conducta del hombre en su conjunto. Así, tiene que ir madurando en él necesariamente el deseo de cimentar su propia existencia sobre estas bases, dándole con ello una trabazón interna y una orientación firme. El poder educativo de Sócrates, que Platón había conocido por experiencia propia, debía tomar cuerpo en los diálogos de éste y conquistar el mundo, haciéndole comprender claramente, a través de una amplia reflexión, su propia esencia y su propio fin.

V. EL PROTAGORAS ¿PAIDEIA SOFÍSTICA O PAIDEIA SOCRÁTICA?

489

LA OBRA en que Platón descorre por vez primera el velo que cubre aún sus primeros diálogos es el *Protágoras.* Desde él se nos ofrece una perspectiva más despejada de los problemas tratados en las obras anteriores. A través de este diálogo, hasta el lector que no sea capaz de percibir la línea de unidad implícita en aquéllos puede ver claramente cómo se resumen en un problema único. La figura de Sócrates como educador se alza a nuestros ojos ya desde la *Apología.* En los diálogos menores se desarrolla a la luz de las distintas virtudes concretas el gran problema que llena su vida: el problema de la relación entre la virtud y el saber.[267] Este problema se saca ahora, en una obra de vastas proporciones y gran estilo, al ancho terreno de la discusión pedagógica que llena toda la época de Sócrates y de los sofistas. El Sócrates platónico se esfuerza por dominar en el nuevo diálogo este estrépito de voces para analizar en el terreno de los principios las pretensiones de la *paideia* sofística y contraponer a ésta como programa pedagógico propio el criterio que ya conocemos.

El *Protágoras* no se desarrolla modestamente, como los diálogos anteriores,[268] dentro de un círculo muy estrecho, como se desarrollaba en realidad la acción del Sócrates histórico. Platón enfrenta aquí con su maestro, en público duelo

---

[267] 1 Permítasenos que, por razones de brevedad, conservemos la traducción tradicional de las palabras griegas areté y epistémé por "virtud" y "saber", respectivamente, aunque ambas expresiones sean igualmente equívocas, por tener las conocidas acepciones concomitantes modernas que las palabras griegas no tenían. Quien no tenga la suficiente independencia de juicio para atribuir siempre a la palabra "virtud" el sentido griego, después de todo lo que desde el comienzo del primer libro hemos venido exponiendo en el transcurso de nuestro estudio sobre la esencia de la areté de los griegos, y para no dar a la palabra "saber" el sentido que tiene en la actualidad la palabra "ciencia", sino el significado espiritual de los valores, de lo que los griegos llaman frónesis, no saldrá ganando nada tampoco porque se empleen constantemente los términos griegos en vez de los términos modernos más o menos equivalentes.

[268] 2 La opinión de que partimos, o sea la de que el Protágoras presupone ya los diálogos menores de Platón, habrá de verse confirmada en el transcurso de nuestra interpretación. Wilamowitz incluye este diálogo entre las obras más antiguas de Platón y Arnim la considera incluso como la más antigua de todas. Wilamowitz basa este criterio en su convencimiento de que los diálogos socráticos más antiguos de Platón, incluyendo el Protágoras, no tenían aún un carácter filosófico (Cf. supra, p. 468). ARNIM, en Platos Jugenddialoge und der Phaidros, pp. 24-35, fundamenta su tesis en la prueba que pretende aportar de que el Laques presupone el Protágoras como anterior a él. A mi juicio, ambos puntos de vista son igualmente insostenibles.

discursivo, a las grandes celebridades intelectuales de su época, a los sofistas Protágoras, Pródico e Hipias.

490

Elige como escena del diálogo la casa del riquísimo ateniense Calías, adonde acuden como invitadas estas grandes figuras, en torno a las cuales se agrupa, rindiéndose homenaje y admiración, todo lo que en la sociedad de Atenas representa algo o demuestra algún interés por las cosas del espíritu. No es importante para nosotros saber si Sócrates vivió o no realmente el episodio que aquí se pinta; la finalidad perseguida por Platón al elegir los interlocutores de su diálogo es clara. Para él Sócrates no es simplemente un tipo original encuadrado dentro del marco local de Atenas, sino que, pese a su indisoluble vinculación con su ciudad natal y a la conocida tendencia irónica a empequeñecerse a sí mismo con que gusta de presentarse, descuella por su fuerza espiritual y su originalidad sobre todas las figuras famosas y consagradas de su tiempo. El duelo de Sócrates con la *paideia* de los sofistas se presenta en este drama del espíritu que es el *Protágoras* platónico como una verdadera batalla decisiva de aquel tiempo, como la lucha entre dos mundos antagónicos en torno a la hegemonía sobre la educación. Pero, a pesar del tono elevado del lenguaje y de la patética dignidad con que aparecen pintados los sofistas y el séquito de sus discípulos y admiradores, subrayando así la importancia del momento, el diálogo se halla envuelto por un brillo de alegría juvenil, de ingenio y de finura espiritual, que no encontramos en ninguna otra obra platónica. Otros diálogos se destacan por su mayor riqueza de lenguaje o por conmover con mayor fuerza nuestros sentimientos y nuestras ideas, pero ninguno de ellos gana al *Protágoras* en lo que se refiere al rigor y a la elasticidad de la composición, a lo certero en la caracterización ni a la fuerza de su efecto

De toda esta vida llena de colorido y de estas impresiones artísticas directas apenas podremos recoger nada en nuestro estudio. Esto se halla relacionado, al mismo tiempo, con el aspecto de la pintura comparativa entre la educación socrática y la educación sofística que se dirige directamente a nuestros sentimientos y que podemos percibir en todas y cada una de las líneas de Platón. Pero el historiador no puede competir con el artista ni pretender captar los efectos conseguidos por éste. Cualquier reproducción, por ingeniosa y magistral, en cuanto al lenguaje, que ella fuese, quedaría necesariamente muy por debajo del original tratándose de una obra de una originalidad tan inimitable como ésta. Su contenido quedará así reducido a

unos cuantos contrastes y contornos oscuros. Un joven discípulo y amigo de Sócrates, llamado Hipócrates, le despierta antes del amanecer, llamando fuertemente a su puerta y rogando que le deje pasar. En la noche del día anterior, al volver a Atenas, ha oído decir que Protágoras se encuentra en la ciudad y este gran acontecimiento le conmueve. Está firmemente decidido a recibir la enseñanza de Protágoras, como tantos otros atenienses de familias distinguidas, que pagan por ello respetables cantidades, y viene a ver tan temprano a Sócrates 491 para rogarle que le presente al maestro.[269] Como preludio al diálogo principal viene ahora, encuadrada en el patio de la casa en que los dos personajes se pasean hasta el despuntar del día, una charla de puro estilo socrático, en la que Sócrates trata *de* sondear la firmeza de la decisión del joven Hipócrates y de hacerle comprender la aventura a que va a lanzarse.[270] La modestia tan humana, la sencillez de Sócrates, hacen que el joven no se dé cuenta de la talla de éste. No comprende ni por un momento que aquel hombre tan sencillo que tiene delante es el verdadero maestro. En este diálogo Sócrates no es un anciano venerable como el sofista Protágoras, sino un hombre en lo mejor de su edad, y esto contribuye a acentuar la falta de respeto que inspira. Hipócrates sólo ve en él al consejero y al amigo encargado de facilitarle el acceso a Protágoras, a la figura a la que desde lejos se admira sin ninguna reserva crítica. Sócrates le hace comprender con unas cuantas preguntas certeras que no sabe quién es Protágoras ni sospecha siquiera lo que es realmente un sofista y qué puede esperarse de sus enseñanzas. Con esto se toca ya un punto que más adelante adquirirá cierta importancia en el diálogo principal entre Sócrates y Protágoras: si el joven quisiera hacerse médico, debería, le dice, recibir las enseñanzas del más importante de los médicos de su tiempo, de su homónimo Hipócrates de Cos, y si desease llegar a ser escultor, las de Policleto o Fidias. Por tanto, al dirigirse a Protágoras para hacerse su discípulo parece mostrarse dispuesto a abrazar la carrera de sofista. Pero Hipócrates rechaza resueltamente esta insinuación,[271] y aquí se acusa una diferencia esencial entre la educación sofística y la enseñanza de los profesionales: los discípulos especíales del sofista son los únicos que estudian su arte con el designio de ejercerlo más tarde como una profesión; [272] los muchachos atenienses de familias distinguidas que se congregan en torno a él no persiguen —como

[269] 3 Prot., 310 As.
[270] 4 Prot., 311 A ss.
[271] 5 Prot. 312 A.
[272] 6 Estudiar para formarse en una profesión es e)pi\ te/xnh manqa/nein; los kaloi\ ka)gaqoi/ con Protágoras estudian sólo e)pi\ paidei/a|; (321 B), es decir, para su propia educación.

corresponde a quien no es especialista, sino un nombre libre— otra finalidad que la de escucharle "para cultivarse". Lo que el joven del diálogo no sabe decir es en qué consiste esta cultura *(paideia), y saca* uno la sensación de que su actitud es típica de la juventud ávida de cultura de su época. La confesión de esta ignorancia le sirve a Sócrates de punto de apoyo para exhortarle. Exactamente del mismo modo que en la *Apología* platónica exhorta a los hombres a velar por sus "almas",[273] aquí recuerda a su joven amigo el peligro en que pone a su "alma" al confiarla a un desconocido, de cuyas intenciones y de cuyos fines está completamente ignorante.[274] Es el primer rayo de luz que se derrama sobre la esencia de 492 la educación sofística. Protágoras llega a Atenas del extranjero y ofrece, a cambio de una remuneración, toda clase de conocimientos; [275] se asemeja, pues, considerado como fenómeno social, al mercader y al tendero ambulantes que brindan al comprador por dinero las mercancías importadas. Hay, sin embargo, entre éstos y aquél, una diferencia muy considerable en detrimento del sofista; la siguiente: mientras que el mercader vende víveres que es posible llevarse a casa en los recipientes que se traen para ello y que se pueden probar antes de comerlos, el joven Hipócrates deberá consumir inmediatamente, sobre el terreno, el alimento espiritual que Protágoras le suministre y asimilárselo directamente "en su propia alma", sin saber si le favorece o le perjudica.[276] Por tanto, ya antes de que haya comenzado el verdadero diálogo, vemos deslindarse ante nuestros ojos, aquí, dos tipos de educador: el sofista, que embute en el espíritu humano, al buen tuntún, toda clase de conocimientos y que, por tanto, representa el tipo de educación *standard* de todos los tiempos, hasta de los actuales, y Sócrates, el médico de almas para quien el saber es el "alimento del espíritu" [277] y que se preocupa ante todo de conocer qué será provechoso para éste y qué será perjudicial.[278] Claro está que Sócrates no se presenta, ni mucho menos, como un médico de esta clase, pero puesto que dice que para la alimentación del cuerpo, en caso de duda, se debe consultar como experto al médico o al gimnasta, surge por sí misma la pregunta de quién sea el experto llamado a dictaminar en caso de necesidad acerca del alimento adecuado

---

[273] 7 Cf supra, pp. 414 ss.

[274] 8 Prot., 313 A. Son auténticamente socráticos los motivos del peligro y del alma, que aparecen en este pasaje. Cf. también 314 A 1-2, 314 B 1.

[275] 9 Cf. sobre este aspecto de la nueva cultura ver infra, pp. 493 s.

[276] 10 Prot., 313 A-314 B.

[277] 11 Prot., 313 D-E: postulado del médico de almas; 313 C 6: el saber como alimento del alma. El motivo del cuidado médico del alma (yuxh=j qerapei/a) aparece, sistemáticamente elaborado, en el Gorgias. Cf. infra, pp. 516 s.

[278] 12 Prot., 313 D 2; 313 D 8; 313 E 3; 314 B 3.

para el alma. Si lo hubiese, esta enérgica comparación sería una buena pintura plástica de lo que es el verdadero educador tal como Sócrates lo concibe.

Preocupados por el problema de lo que es el verdadero educador, ambos personajes se ponen en camino hacia la residencia de Calias, pues entretanto se ha hecho de día y deben apresurarse para visitar al sofista, asediado por visitantes desde la mañana a la noche.[279] El portero de aquella casa rica se halla ya en estado de irritabilidad, signo de que Sócrates e Hipócrates no son los primeros que llegan. Cuando, por último, consiguen entrar, se encuentran a Protágoras paseándose por el atrio, con un gran séquito y en animada conversación. Ven a uno de sus lados a Calias, el dueño de la casa, a su hermanastro Paralo, hijo de Pericles, y a Cármides, hijo de Glaucón; al otro lado ven al otro hijo de Pericles, a Jantipo y, junto al ateniense Filípides, a un discípulo especial de Protágoras y futuro sofista Antimeros de Mende, la gran esperanza de la nueva generación sofística.

493

En segunda fila, detrás de estos personajes, vienen una serie de forasteros procedentes de diversas ciudades qae, como los coros que seguían a Orfeo, embelesados por los sones de su lira, siguen a Protágoras en su peregrinación a lo largo de toda Grecia. Se esfuerzan en oír la charla que mantienen los personajes de la primera fila. Cuando Protágoras da la vuelta, al llegar al final del atrio, el segundo grupo gira como en una maniobra militar desplegándose detrás del primero para desandar el camino andado.[280] En el atrio de enfrente se ve a Hipias de Elis entronizado en un sillón, rodeado de otros atenienses conocidos y de algunos forasteros sentados en bancos alrededor de él como si fuesen sus discípulos; está poniendo cátedra sobre problemas de astronomía.[281] El tercero, Pródico de Ceos, instalado en un almacén convertido en cuarto de huéspedes y que aún no se ha levantado, yace envuelto en mantas de lana y alrededor de él aparecen sentados en sofás diversos visitantes de nombre conocido; los que llegan no logran darse cuenta del tema de la lección que allí se está explicando, pues la voz de bajo del sofista, resonando en el local cerrado, produce un sordo rumor.[282]

---

[279] 13 Prot., 314 C ss.

[280] 14 Prot., 314 E-315 B.

[281] 15 Prot., 315 C.

[282] 16 prot. 315 D.

Ahora Sócrates le presenta a Protágoras a su amigo y le informa de su propósito de recibir las enseñanzas del sofista. Le dice que Hipócrates piensa abrazar la carrera política en su ciudad natal, esperando que las enseñanzas de Protágoras le serán muy útiles para ello. Se lo recomienda como hijo de una familia rica y distinguida y como un joven de ambición y talento. Protágoras explica el carácter de su enseñanza. Semejante *epángelma* formaba parte de la misión del sofista ambulante y era, a falta de un gremio de profesores sedentarios y con sueldo fijo, una especie de autorreclamo necesario.[283]Existían también otras profesiones ambulantes, como la de médico, que exigían, como tendremos ocasión de ver, una propaganda de sus capacidades análogas a ésta,[284] y a quien escuchaba esto en la Antigüedad no le parecía tan ridículo como al lector de nuestros días, Hoy tenemos que acostumbrarnos a pensar que en tiempo de los sofistas, antes de que se fundasen escuelas fijas como las de Platón e Isócrates, el maestro tenía que acudir en cierto modo a buscar a los discípulos, dando a la juventud, en las ciudades en que actuaban (e)pidhmi/a, e)pidhmei=n) ocasión de escucharle. El *epángelma* constituye una de las pruebas más claras de la aparición de una nueva clase de hombres consagrada profesionalmente a la alta cultura de la juventud adulta. Hasta entonces, ésta había consistido exclusivamente 494 en el trato privado (συνουσία) de los jóvenes con hombree maduros dentro del círculo de sus amistades, que es todavía el carácter que presentan las relaciones de Sócrates con sus jóvenes amigos. Es, por lo por tanto, manifiestamente pasada de moda y ajena a lo profesional, Por esta razón, la sofística y su tipo de educación tienen la fuerza de atracción de lo nuevo, que Platón encarna, con tanta ironía, en la figura del joven Hipócrates. Parece contradictorio que Platón, que era a su vez fundador de una escuela, se manifieste tan crudamente en contra del profesionalismo de los sofistas. Sin embargo, su escuela se basaba sobre el principio socrático de la amistad (φιλία) y pretendía proseguir a través de su dialéctica la vieja forma de la educación mediante el trato personal.

Protágoras no recomienda su arte por razones de novedad y de actualidad, sino, por el contrario, presentándolo como antiguo y acreditado desde hace

---

[283] 17 Prot., 319 A.

[284] 18 En Prot., 319 A, e)pa/ggelma es la "promesa" que el maestro hace al discípulo de enseñarle una determinada cosa. El verbo es e)pagge/llesqai y también u(pisxnei=sqai (Cf. nota 22), que en este caso significa "hacer saber". En latín, la palabra equivalente a este e)pagge/llesqai, es profiteri, de donde se deriva el término de professor empleado en el Imperio romano para designar al sofista dedicado a la enseñanza.

ya largo tiempo.[285] De este modo sale al paso de la desconfianza que el nuevo tipo del sofista y sus manejos despiertan todavía con frecuencia en las ciudades y que mueve a muchos sofistas a prescindir por entero de este nombre para designar sus actividades, adoptando otra etiqueta cualquiera, por ejemplo la de médico, la de gimnasta o la de músico.[286] Acostumbrado a apoyarse en el prestigio educativo de los grandes poetas de la Antigüedad, desde Homero hasta Simónides, y en la herencia de su sabiduría, que los sofistas se esforzaban en trasformar en una sabiduría escolar sensata y moralizante, Protágoras invierte los papeles y ve en aquellos héroes del espíritu los antecesores de su arte, que bajo el manto de la poesía querían ocultar a la sociedad recelosa de su tiempo el hecho de que todos y cada uno de ellos eran sofistas.[287] En contraste con esto, Protágoras, que según se dice no tiene nada que *temer* de la luz y entiende que semejantes disfraces sólo servirían para aumentar los recelos contra la cultura por él representada, "confiesa" públicamente, ante el mundo entero, que es un "sofista", un maestro profesional de alta cultura y un "educador de hombres".[288] Por eso aprovecha de buen grado la ocasión que se le brinda de exponer de cerca ante quienes le escuchan la esencia de esta cultura. Sócrates se da cuenta de que Protágoras se siente orgulloso de sus nuevos admiradores y sugiere que a la conferencia sean invitados también Pródico e Hipias, lo que Protágoras acoge con satisfacción.[289] Después que sus servicíales admiradores se apresuran a juntar bancos y sillas para formar un aula y una vez reunidos todos, comienza el espectáculo con el anuncio, repetido una vez más y con toda solemnidad por Protágoras, de que, con sus enseñanzas, Hipócrates hará progresos diarios e incesantes hacia lo mejor.[290]

495

Al llegar aquí, interviene Sócrates para preguntar en qué hace mejores a sus discípulos la educación de Protágoras. Con esto vuelve al problema que se había dejado sin resolver en el diálogo preliminar: el de la esencia y la

---

[285] 19 Prot., 316 D.
[286] 20 Prot., 316 D-E.
[287] 21 Prot., 316 D.
[288] 22 Prot., 317 B: o(mologw~ te sofisth\j ei)=nai kai\ kaideu/ein a)vqrw/pouj. Cf. la palabra o(mologei=n, que aparece también en 317 B 6 y 317 C 1.
[289] 23 Prot., 317 C-D.
[290] 24 Prot., 318 A.

finalidad de la educación sofística.[291] Si un joven entrase de discípulo con Zeuxis y éste le prometiese hacerle mejor, todo el mundo sabría en qué: en pintura. Si acudiese con el mismo propósito a Ortágoras de Tebas, nadie ignoraría tampoco que el progreso en este caso se referiría a su educación como tocador de flauta.[292] Pues bien, ¿en qué terreno progresará hacia lo mejor quien reciba enseñanza de Protágoras? La explicación de la pregunta formulada por Sócrates tiende claramente a un arte *(techné)* y a una especialidad en una determinada materia, que el sofista reclama para sí. Protágoras no puede contestar a la pregunta que se le formula en nombre de todos los que ostentan el nombre de sofista, pues tampoco entre ellos existe unanimidad de criterio acerca de este punto. Por ejemplo, Hipias, allí presente, es famoso como representante de las "artes liberales", sobre todo del que más tarde se llamaría *quadrivium:* la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Estas ramas de la enseñanza sofística podrían hacer justicia mejor que otras a la pregunta apuntada por Sócrates, puesto que presentaban el deseado carácter técnico, pero Protágoras da preferencia incondicional en su educación a las ramas sociales del saber. Entiende que los jóvenes que han pasado por la acostumbrada enseñanza de tipo elemental y que ahora aspiran a completarla mediante una cultura superior que los prepare, no para una profesión determinada, sino para la carrera política, no quieren entregarse a nuevos estudios técnicos determinados,[293] porque necesitan otra cosa, y esto es lo que él quiere enseñarles: la capacidad de orientarse certeramente a sí mismos y de orientar a los demás acerca del mejor modo de administrar su casa y de dirigir con éxito, de palabra y de hecho, los asuntos del estado.[294]

Aunque Protágoras no da a la trasmisión de esta capacidad, por oposición a lo que ocurre con las matemáticas, el nombre de una disciplina o de una *techné,* reconoce ante las preguntas de Sócrates que con ello se erige en maestro del "arte político" y asume la pretensión de educar a los hombres para que sean buenos ciudadanos.[295]Sócrates reconoce qne ésta es una alta finalidad, pero muestra sus dudas acerca de la posibilidad de estimular esta virtud por medio de la enseñanza, en apoyo de lo cual aduce diferentes

[291] 25 Prot, 312 E.
[292] 26 Prot, 318 C.
[293] 27 Prot, 318 E. Protágoras critica aquí, de pasada, a los sofistas del tipo de Hipias, que se dedican a la enseñanza de las llamadas "artes liberales", llamándolos corraptores de la juventud (lwbw=ntai tou\j ne/ouj).
[294] 28 Prot., 318 E, 5-319 A 2.
[295] 29 Prot, 319 A.

experiencias conocidas. En las asambleas del pueblo y en la vida pública en general rige exclusivamente el consejo de los más destacados expertos en materias de arquitectura, de construcción de buques, en todos aquellos 496 asuntos que son objeto de una determinada especialidad o de un arte determinado, y si un profano se atreviese a dar su opinión en estas cuestiones se le obligaría a descender de la tribuna entre risas generales.[296] En cambio, tratándose de materias en que nadie puede dárselas de experto, porque no constituyen ninguna especialidad, cualquiera puede levantarse en la asamblea del pueblo, lo mismo el zapatero que el carpintero o el herrero, el mercader o el marino, el rico y el pobre, el noble o el plebeyo, a dar su opinión en voz alta, y nadie le gritará que se retire de la tribuna porque esté hablando de algo que no le ha enseñado ningún maestro, pues estas materias no se consideran evidentemente susceptibles de ser enseñadas.[297] Otro tanto acontece también en la vida privada. Los hombres que más descuellan por sus cualidades espirituales y morales no disponen de medios para trasmitir a otros las cualidades que les distinguen, su *areté*. *Pericles*, el padre de los dos jóvenes aquí presentes, les dio una educación excelente en todo aquello para que existen profesores, pero en aquello en que estriba su propia grandeza no los educa él ni los entrega a otro para que los eduque, sino que los deja que "campen por sus respetos", libremente, como si la *areté* fuese a posarse sobre ellos por sí misma.[298] Es el problema, sobre el que tantas veces insiste Sócrates, de por qué se da con tanta frecuencia el caso de que los hijos de los grandes hombres no salgan a sus padres. Además, en apoyo de esto hay otros ejemplos que brinda la historia familiar de ciertas gentes conocidas en la época, entre los cuales se destacan de un modo especial los que se refieren a los personajes aquí presentes.[299] Todas estas experiencias le sirven a Sócrates de base para establecer su tesis de que la virtud no es susceptible de ser enseñada.[300]

Recoge con ello en forma filosófica una idea fundamental de la aristocracia que Píndaro había representado y que la pedagogía racionalista de los sofistas dejaban más bien a un lado en vez de detenerse a refutarla.[301] El optimismo pedagógico de los sofistas no parecía conocer límites; [302] su fuerte

---

[296] 30 Prot., 319 B-C.
[297] 31 Prot., 319 D.
[298] 32 Prot., 319 E.
[299] 33 Prot., 320 A.
[300] 34 Prot., 320 B.
[301] 35 Cf. supra, pp. 207 s., 209, 264 ss.
[302] 36 Cf. supra., pp. 280 ss.

concepción intelectual de la meta de la educación contribuía a alentar ese optimismo, que parecía además responder a la tendencia general de la época, sobre todo a la evolución de la mayoría de los estados hacia la democracia.[303] Sin embargo, no debe creerse que las antiguas dudas que en la *paideia* de la nobleza suscitaba la omnipotencia de la educación obedeciesen exclusivamente a prejuicios de cíase. No. Este punto de vista reflejaba muchas experiencias dolorosas de aquella clase tan orgullosa de sus virtudes y tradiciones y de la que en otro tiempo había arrancado todo el pensamiento educativo superior de la nación.[304] El escepticismo de 497 Sócrates ante la educación sofística afecta precisamente al punto en que ésta dejaba en pie, sin resolver, el viejo problema pindárico de la educación del hombre. Sócrates no pone en duda, ciertamente, los éxitos evidentes logrados por los sofistas en el campo de la cultura intelectual,[305] sino la posibilidad de trasmitir a otros por los mismos medios las virtudes propias del ciudadano y del estadista. Por eso la figura adecuada para servir de centro a este diálogo no era la de Hipias de Elis, representante de los estudios matemáticos, o la de Pró-dico de Ceos, interesado en problemas de gramática, sino sólo la de Protágoras, que era el verdadero jefe de la tendencia para la que este problema de la formación ético-política constituía el problema fundamental y creía poder resolverlo mediante el estudio de la "ciencia social".

Es evidente que Protágoras, al intentar encontrar así un medio moderno de suplir sobre una base racional la antigua y rigurosa educación que se daba a la nobleza, acreditaba un sentido finísimo para percibir las necesidades del presente y el cambio operado en la situación, pero en este punto era precisamente donde mejor se manifestaba la falla de la *paideia* sofística. Las palabras de Sócrates: "Hasta ahora siempre había creído que si los buenos se hacen buenos no es por obra de los cuidados del hombre" traslucen directamente la creencia pindárica de que la *areté* es un don de los dioses,[306] y esta concepción religiosa aparece mezclada en curiosa aleación con el sobrio realismo que da la experiencia de la esterilidad de tantos esfuerzos humanos

---

[303] 37 Cf. supra, p. 285.

[304] 38 Ya en Homero aparece expresada la duda en la omnipotencia de la educación. Cf. supra, p. 42.

[305] 39 En Prot., 319 C 7, Sócrates llama ta\ e)n te/xnh o)/nta al campo de lo ase-quible a la formación intelectual. Cf. también Gorgias, 455 B, Laques, 185 B. La característica de este tipo de saber y de cultura es la existencia de profesores y exámenes. Cf. Gorgias, 313 E ss.

[306] 40 Es la objeción principal que Sócrates alega antes y después del discurso de Protágoras: Prot., 319 B 2 y 328 E.

bien intencionados.

La objeción de Sócrates tiene un carácter tan de principio que obliga a Protágoras desde el primer momento a desplazar la conversación del campo de lo meramente técnico-didáctico a un plano espiritual superior. No todos los sofistas habrían sido capaces de seguir a este terreno al crítico de su pedagogía, pero Protágoras era el hombre indicado para ello. En las manifestaciones con que contesta detenidamente a Sócrates, Platón nos presenta de mano maestra a un adversario nada despreciable. Habría sido un mal representante de la época pedagógica si no hubiese tomado posición ante aquel problema fundamental de toda educación o no hubiese estado en condiciones de abogar por ella. La duda que suscitaba la posibilidad de educar al hombre arrancaba de experiencias individuales contra las que no había nada que alegar. Por eso Protágoras desplaza hábilmente el punto de partida y examina el problema desde el punto de vista de sus nuevos conocimientos sociológicos, intentando probar mediante el análisis de la vida social humana, de sus instituciones y 498 necesidades, que sin tomar como premisa la posibilidad de educar la naturaleza humana todas estas instituciones, que de hecho existían, perderían su sentido y razón de ser. Así considerada, la educación se presenta como un postulado social y político intangible, sobre todo en una democracia moderna, donde tan importantes son el espíritu colectivo del individuo y su participación activa en la vida del estado. Ya al exponer las doctrinas de los sofistas hemos tenido ocasión de examinar estas teorías de Protágoras sobre la fundamentación sociológica de la educación.[307] Esta larga exposición de principios le permite a Platón hacer brillar al gran sofista —que es al mismo tiempo un maestro de la forma— en todas las modalidades de la retórica. Sócrates se confiesa arrollado y derrotado,[308] pero su aparente asombro exento de crítica es más bien la expresión irónica del hecho de que no piensa seguir a Protágoras a este terreno, en el que le sería difícil darle alcance. La fuerza de Sócrates no radica en la gracia con que cuenta mitos o hace largas disquisiciones doctrinales, sino en la atlética dialéctica de sus preguntas certeras, a las que es necesario contestar. Este arte dialéctico de Sócrates se revela triunfal-falmente en el siguiente intento de atraer al adversario a su propio terreno. De este modo se completa el contraste entre las dos partes empeñadas en el duelo, contraste que no alcanza sólo a la posición de principio que cada una de ellas mantiene en punto a la educación, sino que abarca también una comparación plástica

[307] 41 Cf. supra, pp. 282 ss.
[308] 42 Prot., 328 D-E.

de sus respectivos métodos didácticos.

Sócrates parece sumarse al coro de alabanzas de todos los presentes y sólo pide que se le aclare un punto concreto.[309] En su intervención, Protágoras había expuesto su convicción fundamental acerca de la posibilidad de educar al género humano, entre otras formas, bajo ι del mito de que Zeus confirió a los mortales, además del don prometeico de la civilización técnica con la que amenazaban destruirse los unos a los otros, el don divino del espíritu colectivo y de la virtud política, la justicia, la prudencia, la piedad, etcétera. Este don mantenía a los estados sobre la tierra; no era sólo una gracia concedida especialmente a ciertos individuos, sino común a todos los seres humanos, y la educación del hombre en la virtud política tenía únicamente la misión de desarrollar en él este don natural y social.[310] La mención de la virtud en general y de las virtudes especiales de la justicia, la prudencia y la piedad, le sirve a Sócrates de asidero para concentrarse en su problema peculiar: el problema de la esencia de estas distintas virtudes y de su relación con la virtud pura y simple.[311] Y le plantea a Protágoras este problema en la forma siguiente: ¿la virtud es solamente una, y la justicia, la prudencia y la piedad partes de ella, o estas virtudes son simplemente nombres distintos para expresar la 499 misma cosa? [312] De pronto nos encontramos navegando en las aguas conocidas de los primeros diálogos socráticos, del *Laques,* del *Cár-mides* y del *Eutifrón.* Sócrates parece haberse olvidado por completo, en su entusiasmo por este su tema favorito, del punto de partida del diálogo, o sea el problema de la posibilidad o imposibilidad de educar al hombre y de iniciarle en la virtud. Creyéndose seguro por el ruidoso y unánime aplauso que acaban de tributarle, Protágoras le sigue al terreno poco familiar para él de estas sutiles distinciones lógicas, cuyo sentido no percibe con claridad por el momento, como tampoco lo percibirá seguramente el lector.

En cada uno de los diálogos menores Platón había investigado una virtud concreta, haciendo que la disquisición desembocase luego por algún punto en el problema de la "virtud en sí" y de su esencia. El concepto de las distintas "partes" de la virtud aparece asimismo en aquellos diálogos. En el *Protágoras,* Sócrates comienza también la búsqueda tomando como punto de partida una virtud concreta. Pero aquí el problema de las relaciones entre esta virtud concreta y la "virtud en general" no surge en el apogeo al final del diálogo,

[309] 43 Prot., 329 B.
[310] 44 Prot., 329 C. Cf. 322 B-323 A.
[311] 45 Cf. supra, pp. 471 ss.
[312] 46 Prot., 329 C 6.

sino que aparece ya en el primer momento de plantear el problema como el verdadero objetivo de la discusión.[313] Sócrates procura poner esto en claro desde el principio al intentar precisar inmediatamente el concepto de "partes" de la virtud, que Protágoras le concede como expresión de las relaciones entre la justicia y la "virtud en sí", con esta pregunta, "¿estas distintas virtudes son partes de la virtud, al modo como la boca y la nariz son partes de la faz humana con respecto a ésta, o las partes del oro en relación con él,[314] es decir, partes cualitativamente distintas entre sí y con respecto al todo, o partes cuantitativamente distintas nada más?" Protágoras, abrazando sin duda el punto de vista del *common sense,* opina lo primero. Contesta en un sentido resueltamente negativo a la pregunta de Sócrates de si cuando se posee en realidad la virtud se poseen también todas sus partes, diciendo que eso no es cierto, como lo demuestra el hecho de que haya muchos hombres valientes que no son justos y muchos hombres justos que no son sabios. El problema parece complicarse por el hecho de presentar ahora la sabiduría (σοφία) como una parte más de la virtud, añadiendo, por tanto, a las virtudes morales una virtud o *areté* intelectual.[315] Desde un punto de vista histórico, es lógico por completo que sea precisamente el sofista quien subraye este aspecto intelectual de la *areté.* No sospecha que con ello allana de un modo considerable el camino a su adversario, ya que éste concibe la virtud como un saber. No obstante, ya desde ahora entrevemos que a pesar de este aparente punto de contacto de ambos en su alta apreciación 500 del saber, es precisamente aquí, en su enorme discrepancia en cuanto a la concepción de lo que es el saber, donde se revelará el abismo que los separa. Protágoras ignora la tesis de Sócrates de que la virtud es un saber y no se le pasa siquiera por las mientes la idea de que se orienta hacia semejante conclusión. En el curso ulterior del diálogo, Sócrates le oculta cuidadosamente esta su intención final, que nosotros conocemos por los diálogos anteriores. Como el estadista que se propone alcanzar una meta lejana y recata sus móviles e intenciones finales a los ojos de la ignorante multitud al dar los primeros pasos por este camino, vemos aquí cómo aquella pregunta, que versa en torno al todo y a las partes de la virtud, formulada como por un maestro de escuela y que Sócrates coloca en primer plano, parece ser por el momento el fin último de la discusión.

El giro que toma la conversación sobre este tema en el *Protágoras* se distingue

---

[313] 47 Esto es característico en cuanto a la relación entre el Protágoras y aquellos diálogos menores. En el Protágoras el autor se remonta de nuevo a ellos y los desarrolla.
[314] 48 Prot., 329 D.
[315] 49 Prot., 329 E.

del de los diálogos anteriores en que Sócrates, aquí, no señala la relación entre la parte y el todo a la luz de una virtud concreta, sino por medio de la comparación completa de todas las virtudes entre sí, con lo cual se propone demostrar su unidad. El hecho de que, al hacer esto, proceda en ciertos aspectos concretos de un modo más sumario que en los diálogos menores no obedece sólo a la circunstancia de que su propósito de establecer una comparación completa le obliga precisamente a recorrer un camino más largo y, por tanto, a acortar las etapas, sino al hecho de que una mayor prolijidad le haría incurrir en repeticiones que, por lo demás, son ya de suyo inevitables. Se dan por supuestas, evidentemente, las investigaciones sobre las distintas virtudes hechas en diálogos anteriores, aunque el conocimiento de ellas no sea, por otra parte, indispensable para la inteligencia del problema por parte de Protágoras.[316] Sócrates divide en varios apartados la cuestión de si poseyendo la virtud no se poseen necesariamente todas sus partes. En primer lugar investiga si la justicia lleva necesariamente aparejada la piedad, luego examina la relación entre la prudencia y la sabiduría y, por fin, la que existe entre la prudencia y la justicia.[317] Partiendo de aquellas virtudes entre las que existe mayor analogía relativa, Sócrates procura arrancar a su interlocutor la concesión de que la justicia y la piedad son en esencia lo mismo o, por lo menos, cosas muy semejantes y afines entre sí, lo que Protágoras reconoce, aunque de mala gana. Sócrates pretende aportar la misma prueba con respecto a las otras parejas de virtudes mencionadas, dejando para el final la valentía, por ser de todas las 501 virtudes la que más se diferencia psicológicamente de las demás. Protágoras encuentra todo esto muy extraño, pues él, como lo haría cualquier otro representante del "sano sentido común", se inclina naturalmente, al comparar entre sí distintas virtudes a las que el lenguaje da diferentes nombres, a hacer hincapié no en lo que haya en ellas de sustancialmente afín, sino en sus diferencias. Constantemente intenta afirmar y hacer que prevalezca este punto de vista.[318] Pero no consigue nada de Sócrates. Éste señala continuamente lo análogo, se esfuerza en poner de relieve el fundamento común de lo aparentemente distinto, y hasta parece que en su celo irresistible por avanzar en su camino,

[316] 50 Por ejemplo, el apartado siguiente, Prot., 349 D ss., recuerda el Laques y los intentos hechos en él para captar la esencia de la valentía. Si aquí no se repiten de un modo pedantesco todos y cada uno de los matices de las distinciones hechas en el Laques, ello no quiere decir que este último diálogo represente una etapa más avanzada de investigación dialéctica y que, por tanto, sea posterior al Protágoras. (En cuanto al pensamiento de ARNIM, ob. cit., Cf. nota 2 de este capítulo.)
[317] 51 Prot., 330 Cs.; 332 As.; 333 D s.
[318] 52 Prot., 331 B 8, 322 A 1, 333 E, 350 C-351 B.

cuya meta es el acoplamiento de las partes dentro del todo, de la variedad a la unidad, no le preocupa gran cosa acusar unos cuantos fallos en sus conclusiones. El carácter "sinóptico" de la dialéctica socrática, que conocemos ya de los primeros diálogos de Platón,[319] se manifiesta con gran belleza plástica en su dinámica interior en esta revista conjunta que pasa a todas las virtudes concretas. Y los intérpretes modernos, que reprochan a Platón como un defecto el hecho de pasar por alto con demasiada ligereza las diferencias de las cosas comparadas entre sí, sólo demuestran con ello que no han comprendido el sentido de su método.

La creciente desazón de Protágoras obliga a Platón a interrumpir la conversación aquí, antes de que Sócrates haya alcanzado su meta.[320]La tensión artística del diálogo descansa en gran parte en la consecuente tenacidad con que Sócrates mantiene la vista fija en esta meta y se niega a salirse del terreno de la disquisición dialéctica. Sin embargo, concede a Protágoras un largo respiro, que éste emplea en desplazar la conversación sobre la virtud y la posibilidad de enseñarla a otro terreno, el de la explicación poética, que es una de las formas esenciales de la *paideia* sofística.[321] Pero también aquí se encuentra en Sócrates con un maestro. Éste se apodera inmediatamente de la interpretación dada a la famosa poesía de Simónides sobre la verdadera virtud del hombre, que Protágoras había elegido como ejemplo para ilustrar su arte[322] y, utilizándola para sus fines, mediante una tergiversación hábil de su sentido, muestra con transfigurada seriedad que por este camino se puede demostrar todo lo que se quiera, pues él saca de los versos de Simónides un sentido congruente con su conocida tesis de que ningún hombre practica voluntariamente el 502 mal.[323] Tras este ingenioso episodio, del que Protágoras no sale muy bien parado, Sócrates consigue llevarle con algún esfuerzo a la conversación inacabada sobre la virtud y sus partes, defendiendo la tesis, muy osada al parecer, de que la

---

[319] 53 Cf. supra, p. 485.

[320] 54 Prot., 335 B-C.

[321] 55 Prot., 338 E. Aquí Protágoras declara que el conocimiento de los poetas (peri\ e)pw~n deino\n ei)=nai) constituye "la parte fundamental de la paideia".

[322] 56 Elige esta poesía porque trata de la esencia de la areté, aunque no aporte nada al problema, planteado por Sócrates, de las "partes" de la areté y de su relación con el todo. Platón enlaza aquí directamente la paideia sofística a aquel aspecto de la antigua poesía que traducía una reflexión consciente sobre la areté y, por tanto, sobre la educación. Para ilustrar esto, Simónides era un autor especialmente indicado.

[323] 57 Prot., 345 E. Sócrates llega a esta interpretación históricamente falsa siguiendo menos el sentido de las palabras de Simónides que a través de su consecuencia lógica. Lo que él busca, incluso en los poetas, es la verdad absoluta, tal como él la ve.

valentía y la sabiduría son una y la misma cosa.[324] En vista de que Protágoras se niega a reconocer esto, y de que alega diversas objeciones lógicas y psicológicas contra el modo como Sócrates llega a su conclusión,[325] éste intenta alcanzar su fin por medio de un rodeo. Para ello parte de la distinción existente entre una vida feliz y una vida miserable y define la primera como una vida agradable y placentera y la segunda como una vida llena de disgusto y de dolor.[326] Seguramente que la multitud, dice, aceptará semejante definición, pero no así Protágoras, quien no podrá menos que distinguir entre las sensaciones de placer buenas y las malas.[327] Sócrates examina a continuación su actitud ante la razón y la ciencia.[328] Para Sócrates éstas constituyen "la fuerza suprema del hombre", pero si Protágoras, en el terreno de la ética, no comparte el hedonismo de la multitud, aquél teme que marche en cambio del brazo de ella en su valoración del espíritu, que no reconozca al saber la fuerza necesaria para llevar las riendas y la dirección de la vida, sino que considere más fuertes a los instintos. La cuestión decisiva es ésta: ¿pueden el saber y el conocimiento ayudar al hombre a obrar bien, y puede la conciencia de lo que es bueno abroquelarle contra cualquier influencia que quiera moverle a obrar mal?[329] Protágoras se avergüenza también aquí de profesar el criterio de la multitud, esta vez movido por un cierto orgullo de hombre culto. Y en realidad ¿quién mejor podría suscribir la alta estimación socrática del saber para la vida que el representante del postulado de la formación superior del espíritu ? [330]

Ahora, Sócrates se objeta a sí mismo y objeta a Protágoras, desde el punto de vista de la multitud, que el hombre conoce no pocas 503 veces el bien, pero

---

[324] 58 Prot., 349 D ss. Sócrates vese obligado a apelar a la fama de Protágoras como el más grande representante de la paideia para convencerle de que siga tomando parte en la conversación.
[325] 59 Prot., 350 C ss.
[326] 60 Prot., 351 B ss.
[327] 61 Prot., 351 D.
[328] 62 Prot., 352 B.
[329] 63 Prot., 352 C 3-7.
[330] 64 Prot., 352 D. Protágoras dice: "Si hay algún hombre en el mundo para quien sería una deshonra (ai)sxro/n) no considerar la sabiduría y el saber como las más poderosas de todas las fuerzas humanas, ese hombre soy yo." Pero se ve claramente que lo que le mueve a asentir a las palabras de Sócrates no es tanto una certeza interior como el miedo a la vergüenza que significaría para él, representante de la paideia, el dudar de la fuerza del saber. Sócrates, que se da cuenta bien de esto, lo utiliza para enredar a su adversario en contradicciones consigo mismo. Cf. el miedo de éste ante el choque de la sociedad (ai)sxro/n) como medio de refutación en Prot., 331 A 9, 333 C; Gorg., 461 B y, sobre todo, 482 D ss., donde Calicles pone al descubierto este "ardid" de Sócrates.

no lo practica, a pesar de que podría hacerlo. Y cuando se le pregunta por qué obra así, contesta que lo hace arrastrado por el placer o por el dolor.[331] Quien esté convencido de que el conocimiento del bien encierra la fuerza necesaria para realizarse no tiene más remedio que encontrar una explicación a esta experiencia humana general. Sócrates y Protágoras pueden estar seguros de que la multitud exigirá de ellos que les explique qué es eso que los demás hombres llaman "ser arrastrados por el placer".[332] Protágoras empieza a darse cuenta de que de su asentimiento a la alta estimación socrática del saber como fuerza moral pueden derivarse consecuencias no previstas por él. Presiente necesariamente que en el fondo piensa como la "multitud", para la que entre el conocimiento del bien y su realización media un gran trecho. Pero ya no puede retroceder, ya ha asentido a la tesis de Sócrates, y, además, el papel asumido con ello está en completa consonancia con la estimación que tiene de sí mismo como hombre de espíritu que no quiere verse confundido con la masa. Sin embargo, no desea que se siga investigando este problema y, con elegante gesto de su mano, quiere disuadir de ello a su interlocutor: ¿qué nos interesan las opiniones de la masa, que no dice sino lo que en cada momento se le ocurre? [333] Pero Sócrates insiste en que los campeones del conocimiento y de su valor para la conducta humana están obligados a oponer a la concepción corriente acerca de estas cosas su propia explicación, pues entiende que una posición acertada ante este problema es de una importancia decisiva para determinar la relación existente entre la valentía y las demás partes de la virtud. Protágoras no tiene más remedio que escuchar a Sócrates, dejando que él debata en nombre de ambos, por decirlo así, con la "multitud" y sus opiniones, para lo cual Sócrates defiende al mismo tiempo el punto de vista de la masa y el suyo propio y hace todo el gasto de la conversación, mientras que Protágoras, ya más tranquilo, queda reducido al papel de simple oyente.[334]

Sócrates pone ahora de manifiesto que por "dejarse arrastrar por el placer" la multitud entiende el proceso psíquico de sentirse tentado por la satisfacción de un apetito sensual, aunque lo reconozca como malo. Por ejemplo, opta por procurarse un placer momentáneo en vez de abstenerse de él, a pesar de

---

[331] 65 Prot., 352 D-E.

[332] 66 Prot., 353 A.

[333] 67 Prot., 353 A.

[334] 68 Está claro por qué Platón hace que Sócrates emplee aquí el ardid de preguntar a la "masa" en vez de Protágoras. Así hace que le sea más fácil a Protágoras asentir, pues de otro modo, por miedo al choque de la sociedad, tendría, seguramente, reparo en contestar en su propio nombre. Cf. supra, nota 64.

comprender que más tarde podrá derivarse de ello algún mal. Sócrates interroga a fondo a la multitud para averiguar la razón de por qué en este caso considera que el placer buscado es dañoso en última instancia.[335] Y la obliga a reconocer que no sabe dar otra razón sino la de que el placer gozado
504 trae como consecuencia un disgusto mayor.[336] En otros términos: la meta final (τέλος) con respecto a la cual reconoce la multitud diferencias valorativas entre unas y otras sensaciones de placer es, a su vez, el placer y sólo éste.[337] El hecho de que considere siempre bueno lo dulce y malo lo amargo obedece en último término a la razón de que lo dulce produce placer y lo amargo dolor. De ser esto cierto, el hecho de "dejarse arrastrar por el placer", que la multitud invoca como una razón, no significa sino que se ha cometido un error de cálculo, eligiendo el menor placer en vez del mayor, por la sencilla razón de que era el que estaba más cerca en el momento de optar.[338]Sócrates ilustra plásticamente esto presentando al hombre llamado a decidirse a obrar con una balanza en la mano, en la que pesa uno y otro placer, uno y otro dolor o un placer y un dolor.[339] Y explica, a su vez, de modo que no admite equívocos, el sentido de esta imagen con otras dos comparaciones del campo de lo cuantitativo. Si la salud y la salvación de nuestra vida dependiesen del hecho de elegir los caminos más largos que fuese posible, todo dependería de descubrir un arte de la medida que nos guardase de ilusiones en cuanto a la verdadera longitud del camino y que eliminase de nuestras decisiones el factor de las apariencias engañosas. Sin un arte así nuestra opción sería siempre insegura, vacilante, extraviada no pocas veces por las simples apariencias y nos veríamos obligados con frecuencia a arrepentimos de ella. Pero el arte de la medida eliminaría esta fuente de errores y situaría nuestra vida sobre fundamentos firmes.[340] En cambio, si nuestra salvación dependiese de una opción acertada entre lo recto y lo no recto en el sentido aritmético de la palabra, la aritmética sería el arte sobre el que habría que erigir toda la vida del hombre.[341] Pero como el fin de la existencia humana, según el criterio de la masa, es conseguir un balance

---

[335] 69 Prot., 353 C ss.

[336] 70 Prot., 353 D-E; 354 B.

[337] 71 Es en este pasaje donde el concepto fundamental del fin (τέλος) aparece por vez primera en Platón. Cf. 354 B 7, 354 D 2, 354 D 8, así como también el verbo correlativo a)poteleuta~n (ei)j h(dona/j) en 354 B 6 y τελευτάν en 355 A 5. Sinónimo de τέλος: Cf. 355 A 1, "el bien" (a)gaqo/n). En el Gorgias, 499 E, la misma idea está expresada por "la razón de por qué" (ou)= e(/neka), que equipara al "bien".

[338] 72 Prot., 356 A.

[339] 73 Prot., 356 B.

[340] 74 Prot., 356 C-E.

[341] 75 Prot., 356 E-357 A.

favorable de placer, lo que habrá que hacer será eliminar los errores de perspectiva que en este terreno extravían con tanta frecuencia nuestras decisiones y las empujan en una falsa dirección, creando un arte de la medida que nos permita distinguir la apariencia de la verdad.[342] En otra ocasión, continúa Sócrates, investigaremos cuál es este arte de la medida y en qué consiste su esencia; pero lo que desde ahora podemos asegurar es que son un saber y un conocimiento de los que nos pueden dar la pauta para nuestra conducta, bastando esto para demostrar el punto 505 de vista mantenido por Protágoras y por mí.[343] Nos preguntabas —dice dirigiéndose a la masa— en qué consistía según nuestra opinión el proceso psíquico de lo que tú llamas "dejarse arrastrar por el placer". Si te hubiéramos contestado: en la ignorancia, te habrías reído de nosotros; ahora, sin embargo, queda bien demostrado que es *la mayor ignorancia* lo que en esencia sirve de base a ese modo de obrar.[344]

Después de dar esta respuesta a la multitud, Sócrates se dirige en su nombre y en el de Protágoras a los sofistas presentes, que se muestran perfectamente convencidos. Sócrates subraya de modo expreso su identificación con la tesis de que lo bueno es agradable y que esto es, por tanto, la pauta de la voluntad y la conducta del hombre.[345] El propio Protágoras, alentado por el asenso general, se adhiere también ahora, tácitamente, a la tesis que antes miraba con cierto recelo.[346] Con lo cual todos los criterios pedagógicos que se agrupaban bajo este techo se armonizan unánimemente al fin sobre la idea de los *polloi,* de la que Sócrates partiera. Sócrates los tiene a todos cogidos en la celada. Al lector atento no se le habrá escapado una circunstancia, y es que Sócrates no ha llegado a suscribir nunca el principio hedonístico: lo único que ha hecho ha sido destacar que éste es el criterio general de la *masa* y el resultado consecuente de *su* modo de pensar. Sin embargo, Sócrates deja que esto sirva más bien para caracterizar indirectamente a los sofistas como educadores y, sin detenerse ni un momento más en ello, pasa directamente a explotar en todo su alcance la concesión que en punto a esta concepción ha logrado

---

[342] 76 Prot., 357 A-B

[343] 77 Prot., 357 B. El concepto de la medida y del arte de medir (metretiké), que aquí se emplea repetidamente y con gran insistencia (Cf. 356 D 8; 356 E 4; 357 A 1; 357 B 2 y 357 B 4), tiene una importancia fundamental para la concepción platónica de la paideia y del saber. Aquí aparece primeramente como simple postulado y además aplicado para determinar el supremo bien, el cual no se concibe, ni mucho menos, en sentido socrático. En obras posteriores de Platón este concepto revelará su verdadera fuerza y su pleno contenido.

[344] 78 Prot., 357 C-D.

[345] 79 Prot., 358 A.

[346] 80 Quic tacet, consentire videtur.

arrancarles. En efecto, si lo agradable es precisamente, como cree la masa, el criterio de todas las decisiones y de todos los actos humanos, es evidente que nadie elegirá a sabiendas el camino de lo menos bueno, es decir, de lo menos agradable, y que la pretendida debilidad moral de quien "se deja arrastrar por el placer" no es, en realidad, otra cosa que ausencia de saber.[347]Nadie se propone conscientemente como fin lo que considera un mal.[348] Con esto, Sócrates obliga a los sofistas a reconocer su conocida paradoja de que nadie "obra mal" voluntariamente,[349] sin que por el momento le interese saber si el giro "obrar mal" tiene en labios de ellos el mismo sentido que en los suyos. . . Partiendo de esta concepción es cosa fácil para él resolver el problema todavía no resuelto 506 de las relaciones entre la valentía y el saber, añadiendo con ello el eslabón último que faltaba a su cadena probatoria, aún incompleta, de la unidad de la virtud. Su tesis era la de que la valentía y la sabiduría eran una y la misma cosa. Protágoras había reconocido que todas las demás virtudes se hallaban más o menos íntimamente relacionadas entre sí. Según él, la única excepción era la valentía, y contra ella se estrellaba, al parecer, toda la argumentación de Sócrates,[350] desde el momento en que había hombres que, aun siendo impíos, desenfrenados y espiritualmente incultos en grado extremo, eran, sin embargo, extraordinariamente valientes. Y defendía al valiente como un hombre que no retrocedía ante los peligros que llenaban a otros de pavor.[351] Pues bien, si definimos el miedo como el presentimiento de un mal,[352] resultará que Protágoras, al concebir la valentía como el hecho de no retroceder ante aquello sobre que recae el temor, cae en contradicción con la tesis que todos acaban de suscribir, según la cual nadie marcha conscientemente hacia lo que considera un mal.[353] Con arreglo a esta tesis, por el contrario, el valiente y el cobarde deberían coincidir plenamente en no marchar por su voluntad hacia algo que desde su punto de vista se debe temer.[354]La diferencia entre ellos reside más bien en lo que temen: el valiente sólo teme a la ignominia; el cobarde, en cambio, teme por ignorancia a la muerte.[355] El sentido profundo del concepto socrático del saber se desprende aquí por último, con una fuerza profética, de la visión de conjunto

[347] 81 Prot., 358 B 6.
[348] 82 Prot., 358 D.
[349] 83 Cf. supra, p. 501 y nota 57.
[350] 84 Prot., 349 D.
[351] 85 Prot., 349 E.
[352] 86 Prot., 358 D 6.
[353] 87 Prot., 358 E.
[354] 88 Prot., 359 D.
[355] 89 Prot., 360 B-C.

de lo contradictorio. Es el conocimiento del verdadero valor el que determina irremisiblemente la opción de nuestra voluntad. Por donde llegamos a la conclusión de que la valentía es esencialmente lo mismo que la sabiduría: el conocimiento de lo que en realidad se debe temer y de lo que no se debe temer.[356]

El movimiento dialéctico del pensamiento socrático, que en los diálogos menores de Platón veíamos remontar el vuelo, pero sin que llegase nunca a su meta, alcanza, por fin, el objetivo propuesto, con lo que las palabras con que Sócrates formula en el *Protágoras* el resultado de su disquisición expresan al mismo tiempo el sentido que orientaba a aquellas otras conversaciones anteriores: "Pido que todo esto no se examine con otro fin que el de investigar qué es la virtud y cuál es su esencia, pues sé que una vez esclarecido esto quedará puesto en claro también, del mejor modo, aquello sobre lo que ambos hemos estado conversando tan largamente, yo sosteniendo que la virtud no puede enseñarse, tú que sí se puede enseñar." [357] Y, en efecto, el problema referente a la esencia de la virtud es la premisa necesaria para poder resolver el que versa sobre la posibilidad o imposibilidad de enseñarla. Pero el resultado a que Sócrates llega es éste: el hecho de que la virtud sea un saber, y de que incluso la 507 valentía entre en esta definición, no es la premisa para el problema de la posibilidad de enseñar la virtud solamente en un sentido lógico formal, sino que parece situar este problema por vez primera en el campo de lo posible, con lo que al final los puntos de vista de ambas partes parecen sufrir una completa inversión: Sócrates, que no consideraba la virtud susceptible de ser enseñada, se esfuerza ahora por todos los medios en probar que la virtud es, en todas sus formas, un saber, y Protágoras, que la había considerado materia apta de enseñanza, hace, por el contrario, grandes esfuerzos para demostrar que es cualquier cosa menos un saber, con lo cual la posibilidad de enseñarla se torna materialmente discutible.[358] El drama termina con el asombro que muestra Sócrates ante este resultado aparentemente contradictorio; pero el asombro, en este caso como en todos, es para Platón, evidentemente, la fuente de toda verdadera filosofía[359] y el lector se queda con la certeza de que la tesis socrática que reduce la virtud al conocimiento de los verdaderos valores[360] debe constituir

---

[356] 90 Prot., 360 D 5.
[357] 91 Prot., 360 E 6.
[358] 92 Prot., 361 A., supra, pp. 281 y 497.
[359] 92a Cf. Teeteto, 155 A.
[360] 93 Prot., 361 B 2. Cf. 358 C 5, donde la "ignorancia" se define, en sentido socrático, como error con respecto a los verdaderos valores (e)yeu=sqai peri\ tw~n pragma/twn

la piedra angular de toda educación.

Claro está que Platón, en el *Protágoras,* se mantiene también fiel a su principio socrático de no enseñar nada dogmáticamente, sino interesarnos interiormente en su problema, problema que logra hacer nuestro, consiguiendo que, bajo la dirección de Sócrates, vaya surgiendo poco a poco el conocimiento en nuestro propio interior. Puede que esta obra concreta nos interese por este problema, pero si, partiendo de la etapa vencida al final del *Protágoras,* nos remontamos a las investigaciones sobre las distintas virtudes que figuran en los anteriores diálogos platónicos, vemos claramente que el filósofo da por supuesto que tiene ante él un lector que sigue sus ideas con la misma tenaz perseverancia con que él mismo va dando vueltas en nuevas y nuevas obras al mismo problema y le arranca aspectos constantemente nuevos. Al final del *Protágoras* vemos que, a pesar del arte asombroso de Platón para retener y estimular nuestra atención por medio de constantes cambios de escena y de iluminación, el problema tratado sigue siendo el mismo que en otras obras anteriores. Pero al mismo tiempo nos sentimos aliviados por la sensación de que a medida que subimos vamos abarcando más y más con la mirada y con la comprensión, en sus conexiones, el paisaje que divisamos. Mientras que la lectura de los diálogos anteriores de Platón acerca de las distintas virtudes nos hacía al principio más bien vislumbrar que ver con claridad que todos aquellos esfuerzos no eran más que a modo de líneas trazadas directamente hacia un punto, pero con la sensación de que seguíamos moviéndonos en el mismo plano, al 508 terminar la lectura del *Protágoras* nos sentimos asombrados cuando miramos desde lo alto hacia ellos y vemos que todos aquellos caminos conducen en efecto a la cumbre a que nos hemos remontado, a la conciencia de que todas las virtudes humanas son esencialmente lo mismo y de que esta esencia común reside en el conocimiento de lo que es verdaderamente valioso. Pero todos los esfuerzos anteriores realizados para llegar a este resultado adquieren un sentido y una importancia por el hecho de orientarse, como ahora comprendemos igualmente, hacia el problema de la educación.

En la época de los sofistas la *paideia* se convierte por vez primera en un problema consciente y se sitúa en el centro del interés general bajo la presión de la vida misma y de la evolución del espíritu, que siempre colaboran. Surge una "cultura superior" y aparece y se desarrolla, como representante suya, una profesión especial: la de los sofistas, que se asignan como misión el

---

tw~n pollou= a)ci/wn).

"enseñar la virtud".[361] Pero ahora se pone de manifiesto que, a pesar de todas las meditaciones acerca de los métodos pedagógicos y las formas de enseñanza y a pesar de la riqueza vertiginosa de materia didáctica de que dispone esta cultura superior, nadie tiene una idea clara acerca de las premisas de este comienzo. Sócrates no había tenido la pretensión de educar a los hombres como Protágoras, que lo dice de modo expreso, y nuestras fuentes destacan cuidadosamente este rasgo.[362] Pero aunque estemos instintivamente convencidos desde el primer momento, como lo estaban todos sus discípulos, de que Sócrates es el verdadero educador que su época busca, Platón pone de relieve en el *Protágoras* que su pedagogía no se basa sólo en otros métodos de naturaleza distinta o en el mero poder misterioso de la personalidad, sino fundamentalmente en el hecho de que, al reducir el problema moral a un problema de saber, sienta por vez primera aquella premisa que a la pedagogía sofística le faltaba. El postulado de la primacía de la formación del espíritu proclamado por los sofistas no puede justificarse por el simple hecho de triunfar en la vida. Esta época vacilante en sus fundamentos reclama el conocimiento de una norma suprema que obligue y vincule a todos, por ser expresión de la naturaleza más íntima del hombre, y apoyándose en la cual pueda la educación afrontar su tarea suprema: formar al hombre para su verdadera *areté.* A este resultado no pueden conducir los conocimientos y el *training* de los sofistas, sino solamente aquel saber profundo sobre que versa el problema de Sócrates.

Pero aunque el movimiento dialéctico de los diálogos anteriores sólo se aquiete en el *Protágoras,* plantea a su vez nuevos problemas a los que no da solución y con cuyo planteamiento señala el camino 509 a otras obras futuras. Es cierto que Sócrates no considera la virtud susceptible de ser enseñada ni alega la pretensión de educar a los hombres, pero Platón da a entender que detrás de esta actitud irónica sólo se esconde su profunda conciencia de las verdaderas dificultades que encierra semejante misión. En realidad, Sócrates está mucho más cerca de la solución de este problema que los sofistas. Sólo necesita, para ello, ahondar en su planteamiento, investigándolo hasta el fin, y esto es lo que Platón pinta como una perspectiva. Uno de los problemas que necesitan ahora con más apremio discutirse es el de la posibilidad o imposibilidad de enseñar la virtud,

---

[361] 94 Tal es la definición del sofista en Platón; Cf. Prot., 349 A: paideu/sewj kai\ a)reth=j dida/skaloj. Los sofistas se comprometen a educar hombres: paideu/ein a)nqrw/pouj (Apol, 19 E; Prot., 317 B), lo que en Apol., 20 B se equipara a "poseer conocimientos de la areté humana y política".

[362] 95 Apol., 19 E-20 C. JENOFONTE, Mem., I, 2, 2. Cf. supra, p. 438.

problema que parece haberse acercado ya a su solución con la prueba socrática de que la virtud no es sino el saber.[363] Pero surge la necesidad de investigar a fondo la esencia de este concepto socrático del saber, puesto que es evidente que no coincide con lo que los sofistas y la mayoría de los hombres entienden por tal. Esta investigación se contiene en el *Menón* y, en parte, en el *Gorgias.* Pero hay también otros aspectos en que el *Protágoras* apunta reiteradas veces al futuro desarrollo de los problemas esbozados en él. Nos referimos principalmente a la disquisición sobre el mejor modo de vida (eu)= ch=n), que Sócrates no señala en el *Protágoras* como un fin en sí, sino simplemente como un medio para ilustrar la importancia del saber en cuanto a la conducta acertada del hombre, partiendo del supuesto de que sea cierta la opinión vulgar que considera lo agradable como lo bueno. Sócrates hace ver a la multitud que, dando por supuesta la exactitud de este criterio valorativo, el hombre necesitaría, para elegir con acierto la mayor suma de placer, un arte de la medida que le permitiese distinguir el placer mayor del menor, es decir, que, en tal caso, no podría lograrse sin conocimiento el tipo de vida mejor.[364] Con esto, ha logrado probar lo que por el momento se proponía, pero cabe preguntarse si la equiparación de lo bueno a lo agradable, que sabe hacer plausible a los sofistas y a tantos modernos investigadores, refleja en realidad el criterio propio de Sócrates.[365]

---

[363] 96 Prot., 361 C. Hasta qué punto agitó este problema el pensamiento de los contemporáneos de Sócrates nos lo revela no sólo el testimonio de un sofista de la misma época como el autor de las llamadas Dialexeis (Cf. el cap. 6 de esa obra en DIELS, Vorsokratiker, t. ii, 5a ed., pp. 405 ss.), sino también, por ejemplo, una discusión como la prueba de Las suplicantes de Eurípides (v. 911-917), según la cual la virtud de la valentía puede enseñarse exactamente lo mismo que se enseñaba hablar a un niño y a escuchar y decir lo que no sabe. Eurípides saca de aquí la conclusión de que todo depende de que se emplee la paideia adecuada.
[364] 97 La investigación a fondo sobre qué clase de conocimiento y de ciencia (te/xnh kai\ e)pisth/mh) sea este arte de la medida, la reserva Sócrates al final del Protágoras (357 B) para otra ocasión.
[365] 98 Cf. supra, p. 504.

Ha surgido el problema de la meta (τέλος) y ya no es posible sepultarlo en el olvido. Sospechamos que Sócrates, dado el desenfado con que se manifiesta en el *Protágoras,* se está burlando 510 de todos los sofistas y de nosotros mismos. Y exigimos que, por fin, nos hable seriamente acerca de un problema de tanta seriedad. Esto es lo que hace en el *Gorgias,* que es, desde todos los puntos de vista, el perfecto hermano gemelo del *Protágoras* y el complemento indispensable del temperamento irónico vertido en éste.

VI. EL *GORGIAS* EL EDUCADOR COMO ESTADISTA

511

PARA COMPRENDER la relación existente entre las dos obras citadas, lo primero es sobreponerse a ese equívoco tan extendido que, por la falsa aplicación del concepto de lo "poético" a los diálogos platónicos, ve en cada una de estas obras una confesión al modo de Goethe y un descargo por parte de Platón de los sentimientos y de las emociones que le oprimían, por cuya razón sitúa el *Gorgias,* con su serio patetismo, en otro periodo de la vida del autor que el alegre *Protágaras.* Esto conduce a considerar el *Protágoras* como la obra más antigua de Platón, escrita antes de la muerte de Sócrates, y el *Gorgias,* en cambio, como una obra escrita bajo la impresión de amargura de esta catástrofe, con lo cual se desconoce el carácter absolutamente objetivo que tiene la forma artística de los diálogos platónicos.[366]La fórmula de "vida y poesía", tomada de la lírica moderna, no sirve para interpretar los diálogos de Platón.[367] Es cierto que todo el género artístico de los diálogos platónicos brota de una sola y grande experiencia vivida, la de la personalidad de Sócrates. Pero no puede hacerse extensivo a las distintas obras en el sentido de buscar en cada una de ellas la expresión de una nueva situación de vida y de los sentimientos subjetivos de su autor. Lo impide precisamente el carácter de la experiencia vivida que sirve de base a la forma dialogada, su vinculación a la persona de otro hombre, es decir, a algo objetivo. Sin duda, la actitud personal del autor ante la vida se mezcla también en ello y tiñe la pintura que aquél traza de la figura de Sócrates, pero la seriedad del *Gorgias* no se debe precisamente a que en él se refleja un estado de ánimo momentáneamente ensombrecido, y la proximidad en el tiempo de la muerte de Sócrates no es necesaria para explicar el *pathos* grandioso que transpira esta obra, como no lo es para explicar el fúnebre dramatismo del *Fedón,* que los mismos intérpretes sitúan en el plano del tiempo muy lejos de la muerte de Sócrates y muy cerca del alegre *Simposio.* Y sobre todo, colocar el *Protágoras* en los comienzos de toda la obra escrita de Platón resulta

---

[366] 1 El punto de vista extremo en esto es el aplicado por WILAMOWITZ en su Platón, t. i, a los distintos diálogos. Una obra como el Fedro, por ejemplo, en la que se investigan las relaciones entre la retórica y la dialéctica, es expuesta por este autor bajo el título lírico de "Un venturoso día de verano".

[367] 2 La frase es de Wordsworth. No puede pasarse por alto la relación entre el punto de vista de Wilamowitz y el libro de Dilthey titulado Vida y poesía.

imposible para quien haya seguido el curso de nuestra interpretación y se haya convencido de que en esta obra se resumen y culminan en un plano superior y dentro de un marco más 512 amplio los problemas de los diálogos socráticos menores, pertenecientes a la primera época, apareciendo iluminados o *posteriori* desde aquí, con arreglo al método empleado constantemente por Platón. Más adelante veremos que esta tendencia a situar el *Protágoras* en un periodo anterior, desglosándolo del *Gorgias,* tan íntimamente unido a él, se debe también en gran parte al desconocimiento de su contenido filosófico.

El paralelismo entre el *Gorgias* y el *Protágoras* salta a la vista. Gorgias de Leontini, creador de la retórica en la forma que había de dar la pauta a los últimos decenios del siglo v,[368] es para Platón la personificación de este arte, como Protágoras lo es de la sofística en el diálogo que lleva su nombre. Como el *Protágoras,* el *Gorgias* persigue la finalidad de proyectar hacia el exterior y de hacer que se debata con las grandes potencias espirituales de su época la socrática, que en los últimos diálogos menores se había expuesto más bien en su estructura interior. Al lado de la sofística, que constituye un fenómeno puramente pedagógico, la retórica representa el aspecto de la nueva cultura orientado prácticamente hacia el estado. Todavía en la época clásica, *rhetor* sigue siendo el nombre para designar al estadista, que en un régimen democrático necesita ser ante todo orador. La retórica de Gorgias se propone formar retóricos en este sentido de la palabra. Esta pretensión le sirve a Sócrates de punto de partida para hilvanar una conversación sobre la esencia de la retórica, análoga a la del *Protágoras* sobre la educación. Sin embargo, la disquisición sigue aquí un rumbo un poco distinto. Gorgias no pronuncia, como Protágoras, una larga conferencia acerca de su arte y de su necesidad social, ya que este tema no ofrece margen para tantas consideraciones teóricas como el otro. No se siente capaz de definir su retórica más que por medio de sus efectos. La tentativa de determinarla partiendo de un contenido material, como puede hacerse con respecto a otras disciplinas que se valen también de la palabra como medio, fracasa porque la retórica es exclusivamente palabra y arte de la palabra, que tiende a persuadir por medio de la forma oratoria.

Sócrates ponía en duda en el *Protágoras* la posibilidad de enseñar la virtud política, porque no existían especialistas de ella que hiciesen de su

---

[368] 3 John FINLEY (Harvard classical studies, 1939) ha señalado acertadamente que Gorgias no puede ser considerado como el creador exclusivo del arte retórico ni como su único representante en Atenas.

conocimiento una profesión.[369] Pero lo que para Sócrates representa un defecto en la enseñanza política dada por los sofistas y también en la retórica,[370] constituye para Gorgias la ventaja principal de ésta. Considera como prueba de la grandeza de su arte el hecho de elevar la fuerza de la simple palabra a instancia decisiva en el más importante de todos los campos de la vida, en el de política.[371] Platón caracteriza la esencia de la retórica diciendo que su representante no 513 se siente capaz de definirla, sino que considera como lo fundamental en ella el hecho de que confiere un poder a quien la domina.[372] Gorgias refiere incluso casos en que la palabra del retórico convenció a un enfermo de la necesidad de tomar la medicina o de someterse a una operación después de que el médico competente había fracasado en el empeño.[373] En los debates librados en la asamblea del pueblo, o en otra asamblea cualquiera de masas, para dirigir determinada función, no será el experto quien se imponga, sino el retórico.[374] Es su arte quien traza a toda clase de expertos y especialistas el objetivo en que deben colaborar y al que deben someter su saber. No fueron los arquitectos ni los ingenieros navales, cuyo saber ensalza Sócrates como modelo, los que crearon las fortificaciones y los puertos de Atenas, sino Temístocles y Pericles, quienes, ayudados por el poder de la retórica, convencieron al pueblo de la necesidad de acometer estas obras.[375] Son los hechos visibles a que Gorgias apunta con el dedo cuado Sócrates pretende medir la retórica por el rasero de su severo concepto del saber y la define como la capacidad de sugerir a los oyentes por medio de palabras una mera certeza aparente en vez de convencerle por medio de la verdad y de sugestionar a la masa ignorante con el encanto de aquella apariencia tentadora.[376] Sócrates, con esta caracterización, pretende señalar el peligro de que se abuse del arte de la oratoria, pero Gorgias, como maestro de retórica, le sale al paso con la afirmación de que el hecho de semejante abuso, aun siendo posible, no obligaría a repudiar el recurso de que se abusa.[377]No hay ningún medio destinado a la lucha que no se halle expuesto a los mismos abusos. Si un atleta utiliza su fuerza para estrangular a su padre y a su madre no habrá razón para hacer responsable de ello a su maestro, pues éste le

[369] 4 Prot., 319 A-D.
[370] 5 Gorg., 449 D, 451 A.
[371] 6 Gorg., 450 A, 451 D, 454 B.
[372] 7 Gorg., 456 A ss.
[373] 8 Gorg., 456 B.
[374] 9 Gorg., 456 B 6 C.
[375] 10 Gorg., 455 D-E. (Cf. 455 B.)
[376] 11 Gorg., 454 E-455 A.
[377] 12 Gorg., 456 D-457 C.

trasmitió su arte para que hiciese buen uso de él. Es a quien lo emplea abusivamente a quien hay que censurar o castigar.

Sin embargo, con esto se cubre más bien que se resuelve el problema que más interesa a Sócrates esclarecer. Cuando Gorgias dice que el retórico trasmite su arte a los discípulos para que hagan "buen uso" de él,[378] da por supuesto al parecer que el maestro en este arte sabe lo que es bueno y justo y que sus discípulos abrigan ya de por sí o reciben de su maestro un saber igual.[379] Gorgias aparece caracterizado como un hombre de edad, tan pagado de la respetabilidad burguesa como Protágoras. Y así como éste, al principio, no quería conceder a Sócrates la identidad entre lo bueno y lo agradable, Gorgias cree poder sustraerse al incómodo problema de los fundamentos morales de su enseñanza mediante la concesión de que en caso necesario puede iniciar en el conocimiento de lo que es justo y lo que 514 no lo es a quien de por sí no lo posea.[380] Con lo cual cae, naturalmente, en contradicción con lo que se había dicho acerca del abuso predominante de la retórica.[381] Sin embargo, de este atolladero le saca la intervención de su discípulo Polo, que pertenece a una generación posterior y no se recata para proclamar en voz alta lo que todo el mundo sabe: que a la retórica le son indiferentes los problemas, y además le dice a Sócrates, con la energía necesaria, que es de mal gusto colocar a un viejo maestro como Gorgias en aquella situación de perplejidad. Según esta concepción realista, la retórica presupone tácitamente que la llamada moral de la sociedad humana es una cuestión convencional que evidentemente hay que guardar sin dejarse arrastrar en los casos serios al empleo carente de escrúpulos de los recursos de poder del arte retórico.[382] Este antagonismo que se pinta entre el sentimiento de poder todavía medio pudoroso y orlado de moral de la antigua generación inventora de la retórica y el consciente y cínico amoralismo de la joven generación, revela el gran arte de Platón para desarrollar dialécticamente un tipo espiritual por medio de una gradación de cambios y a través de todas sus formas características. Este desarrollo del tipo del retórico en tres formas fundamentales hace que el drama del diálogo del *Gorgias* se desenvuelva en tres actos, y la aparición de cada nuevo tipo agudiza la lucha y da a ésta una importancia de principio cada vez mayor. A las figuras de Gorgias y de su discípulo Polo viene a unirse más tarde, como

---

[378] 13 Gorg., 456 E, 457 C.

[379] 14 Gorg., 459 D-E.

[380] 15 Gorg., 460 A. Cf. sobre la caracterización de la respetabilidad burguesa de Protágoras, cap. v, nota 64.

[381] 16 Gorg., 460 D.

[382] 17 Gorg., 461 B-C. Cf. cap. v, nota 64.

tercero y más consecuente representante del "hombre retórico", el estadista Calícles,[383] quien proclama abiertamente el derecho del fuerte como la más alta moral. Estos tres tipos juntos conducen, pues, al punto culminante del drama que nos revela a través de un proceso gradual la verdadera esencia de la retórica. El criterio que distingue entre sí a estos tres tipos es su distinta actitud ante el problema del poder, pero éste —ya se lo callen o lo proclamen abiertamente, ya lo admiren teóricamente nada más o aspiren prácticamente a él— es para los tres el verdadero "objeto" de este arte.

La crítica de la segunda parte del *Gorgias* arranca de la tesis según la cual la retórica constituye una *techné.*[384] Nuestro concepto del arte no refleja de un modo adecuado el sentido de la palabra griega. Ésta tiene de común con el arte la tendencia a la aplicación y el aspecto práctico. Por otra parte acentúa, en oposición a la tendencia creadora individual, no sometida a ninguna regla, que lleva implícita hoy día para muchos la palabra arte, el factor concreto del saber y de la capacidad, que para nosotros van unidos más bien al 515
concepto de una especialidad. La palabra *techné* tiene, en griego, un radio de acción mucho más extenso que nuestra palabra *arte.* Hace referencia a toda profesión práctica basada en determinados conocimientos especiales y, por tanto, no sólo a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la música, sino también, y acaso con mayor razón aún, a la medicina, a la estrategia de guerra o al arte de la navegación. Dicha palabra trata de expresar que estas labores prácticas o estas actividades profesionales no responden a una simple rutina, sino a reglas generales y a conocimientos seguros; en este sentido, el griego *techné* corresponde frecuentemente en la terminología filosófica de Platón y Aristóteles a la palabra *teoría* en su sentido moderno, sobre todo allí donde se la contrapone a la mera experiencia.[385] A su vez, la *techné* como teoría se distingue de la "teoría" en el sentido platónico de la "ciencia pura", ya que aquella teoría (la *techné)* se concibe siempre en función a una práctica.[386]

Cuando Sócrates pregunta a Polo qué es la retórica aplica a ésta, como en seguida veremos, el criterio del concepto de la *techné.* Sabemos ya por el

---

[383] 18 Gorg., 481 B ss.

[384] 19 Gorg., 462 B.

[385] 20 ARISTÓTELES, Metaf., A 1,981 a 5, entiende por techné la hipótesis general (u(po/lhyij) sobre casos análogos formada después de numerosas observaciones de la experiencia.

[386] 21 La techné comparte con la empeiria ("experiencia") el carácter práctico. Cf. ARISTÓTELES, loc. cit., 981 a 12.

Protágoras que éste constituye el saber ideal que el propio Sócrates platónico tiene presente en sus indagaciones en torno al conocimiento de las normas de la conducta humana, pues allí condicionaba el concepto del mejor tipo de vida y la posibilidad de su realización a la existencia de un "arte de la medida" y la contraponía a la educación política de Protágoras, con lo cual denegaba a ésta el carácter estricto de una *techné*.[387] En otros diálogos socráticos de Platón la *techné* aparece también como el modelo decisivo para la aspiración de saber de Sócrates, cosa que se explicará perfectamente quien tenga presente que el objetivo final de esta aspiración a la exactitud del saber es para Platón, en última instancia, un objetivo práctico, a saber: el arte "político".[388] Puede ocurrir, según el contexto, que en Platón aparezca la palabra *episteme* en vez de la palabra *techné,* cuando se trata de destacar el hecho de que este "arte" político tiene como base un verdadero "saber". En el caso presente, en que se tiende a esclarecer el arte del estado postulado por Platón en contraste con la retórica política, es el concepto de la *techné* el que se ofrece de suyo como punto de comparación.

Sócrates niega que la retórica política constituya un arte riguroso de ninguna clase y la define como una simple rutina y una simple 516 capacidad basadas en la experiencia y encaminadas a obtener el aplauso de las masas y a suscitar en ellas emociones de placer. Pero ¿en qué se distingue entonces del "arte" culinario, que tiende también a obtener el aplauso de la gente mediante la incitación al placer? [389]Sócrates declara al asombrado Polo que en realidad ambas son ramas de la misma actividad. Tampoco el "arte" culinario es en rigor tal arte, sino simplemente una capacidad basada en la rutina. La comedia llega a su apogeo cuando Sócrates enuncia, como concepto superior y común de aquellas dos actividades tan distintas aparentemente en cuanto a importancia y dignidad, el talento de la lisonja, para llegar a la siguiente ramificación sistemática de este importantísimo concepto general. Distingue la lisonja con arreglo a su objeto en cuatro clases, la sofística, la retórica, el "arte" cosmético y el "arte" culinario.[390]Y la relación de interdependencia entre estas cuatro clases de lisonja se ve fulminantemente clara en el momento en que Sócrates presenta la retórica política como la imagen engañosa de un

[387] 22 El "arte de la medida" se encuentra en Prot., 356 D-357 B. Esto viene a limitar el postulado mantenido en Prot., 319 A, de que la paideia de Protágoras es la "techné política".

[388] 23 Cf. la tesis doctoral, sugerida por mí, de F. JEFFRÉ, Der Begriff der Techné bel Plato (1922). La tesis está inédita, pero el manuscrito obra en poder de la biblioteca de la Universidad de Kiel.

[389] 24 Gorg., 462 B-D.

[390] 25 Gorg., 463 B.

verdadero arte, que forma a su vez una parte del verdadero arte del estado.[391] Las otras tres clases de lisonja quedan también desenmascaradas como imágenes engañosas del verdadero arte, vitalmente necesario para el hombre. La vida del hombre se divide en la del alma y la del cuerpo, y ambas requieren un arte especial para velar por ellas. Los cuidados del alma incumben a la política o arte del estado (y esta correlación, sorprendente para nosotros, derrama una luz esplendorosa sobre la mira final de Platón, o sea sobre el arte del estado, y sobre el sentido totalmente nuevo que él asigna a este concepto), mientras que el arte destinado a velar por el cuerpo carece de un nombre especial. Y ambas artes, la que consiste en velar por el alma y la que versa sobre los cuidados del cuerpo, se subdividen a su vez en dos especies, de las cuales una corresponde al alma sana o al cuerpo sano y la otra vela por el cuerpo o el alma enfermos. La rama de la política llamada a velar por el alma sana es la legislación, mientras que el alma enferma reclama los cuidados de la administración práctica de justicia. Los cuidados del cuerpo sano corren a cargo de la gimnasia; los del cuerpo enfermo son materia de la medicina. Las cuatro artes se encaminan al logro de lo mejor y a la conservación del alma y del cuerpo.[392] A ellas corresponden como variantes de la lisonja cuatro imágenes engañosas: a la legislación, la sofística; a la justicia, la retórica; a la gimnasia, el "arte" cosmético, y a la medicina, el "arte" culinario. Éstas no se encaminan ya al logro de lo mejor en el hombre, sino que aspiran simplemente a agradarle. Proceden para ello a base de la mera experiencia y no, como las verdaderas artes, a base de un principio fijo y del conocimiento de lo que es saludable para la naturaleza humana.[393] Con esto queda señalado el lugar que ocupa la retórica: es al alma humana lo que el llamado "arte" 517 culinario es al cuerpo humano. Y de la comparación establecida entre las imágenes engañosas y las verdaderas artes se desprende inmediatamente la conclusión de que la retórica no constituye una verdadera *techné*.[394] Las características esenciales del concepto de la *techné* son: primero, que es un saber, basado en el conocimiento de la verdadera naturaleza de su objeto; segundo, que es capaz de dar cuenta de sus actividades, toda vez que tiene conciencia de las razones con arreglo a las cuales procede; finalmente, que tiene por misión servir a lo mejor del objeto sobre que recae.[395] Ninguna

---

391 26 Gorg., 463 D.

392 27 Gorg., 464 A-C 5.

393 28 Gorg., 464 C 5-D.

394 29 Gorg., 464 D, 465 B-D.

395 30 Gorg., 465 A. Platón resume concisamente en este pasaje los resultados de todo su análisis del concepto de la techné. No hay ningún a)\logon pra=gma que merezca ser llamado techné. En esta definición de los rasgos fundamentales que determinan la estructura de una

de estas notas características se dan en la retórica política.

Después que el juego paradójico de la dialéctica socrática nos ha mostrado en el *Protágoras* su lado alegre, nos pone de manifiesto cuanto en ella se encierra de serio. No es esa dialéctica una paradoja puramente ingeniosa que quiere fascinarnos con afirmaciones sorprendentes y que resplandece como un cohete luminoso, para extinguirse inmediatamente después de una rápida ascensión en el espacio. Aunque Sócrates no desconoce el efecto psicológico incitante, provocador e contradicciones, que producen las afirmaciones inesperadas, contrapuestas a la experiencia usual, el verdadero móvil de sus paradojas es más profundo. Su propósito es estimular las reflexiones filosóficas de quienes le escuchan.[396] Al compararla con el llamado "arte" culinario, ha hecho descender de su trono a la retórica, tirana absoluta de la vida política de su tiempo, degradándola a un papel subalterno y poco honroso; con ello no ha hecho cambiar ninguno de los hechos conocidos que parecen contradecir a su tesis, pero nuestro modo de apreciar estos hechos ha sufrido un golpe, y este golpe sigue 518 repercutiendo y trasciende a todo el mundo de nuestras ideas. La comparación de Sócrates no nace de la voluntad de zaherir. Es una comparación verdadera y observada sinceramente con la mirada visionaria de un ojo ante el cual el orden jerárquico de las cosas aparece de modo distinto que ante el ojo puramente sensorial de la multitud. Es como si la realidad y la apariencia se desdoblasen y como si, partiendo de este punto, se impusiese una nueva valoración de todos los bienes humanos. La misma relación que guardan el "arte" cosmético y sus afeites con la sana belleza de un cuerpo formado por los ejercicios gimnásticos, guarda la cultura política aprendida de los sofistas con la educación del verdadero

---

techné es importante no perder de vista el rasgo de que toda techné tiende a lo mejor; dice, por tanto, su relación a un valor y, en última instancia, el más alto de todos los valores. Sirve a la realización del valor supremo en el campo de la realidad sobre que versan sus actividades. El modelo que Platón presenta en este análisis de la esencia de una verdadera techné es la medicina. Cf. 464 A y D. De ella arranca el concepto de la terapéutica o "cuidado" del alma y el cuerpo, la imagen de apuntar al blanco (stoxa/zesqai) de lo mejor, así como las denominaciones de esto como bienestar o constitución adecuada (eu)eci/a). Cf. infra, lib. iv, el capítulo relativo a la medicina griega. El "arte político", que es la meta de la filosofía y la cultura nuevas que se trata de fundar, se concibe a modo de una medicina del alma.

[396] 31 Para Platón la paradoja es el medio fundamental de expresión filosófica, como había comprendido ya claramente su contemporáneo Isócrates con su fina percepción para captar la peculiaridad y la fuerza de la forma artística. Que en su Elena, caps. 1-3, piensa sobre todo en Platón, creo dejarlo demostrado infra, lib. IV, y ha sido puesto de manifiesto ya por otros. Es interesante ver cómo Isócrates intenta comprender este fenómeno sobre el fondo de la filosofía griega anterior y, al mismo tiempo, presentarlo como el fallo general de toda la filosofía. Naturalmente, no logra ver clara la esencia del problema.

legislador. Es la relación que existe entre las salsas y las recetas culinarias de un cocinero refinado y los preceptos del médico, paralela a la que guardan entre sí la retórica, afanándose por presentar la injusticia como derecho, y las actividades del verdadero juez o del verdadero estadista.[397] De este modo aparece ante nosotros un arte del estado que difiere como el día de la noche de todo lo que el mundo califica de tal. La estructura del estado y la legislación que Platón se propone como empresa en sus dos obras más importantes se revelan ya aquí como las dos grandes tareas positivas del cuidado socrático del alma,[398] al modo como Platón lo concibe. Aún no nos damos cuenta de las consecuencias conmo-cionadoras que la nueva visión trae consigo, pero presentimos que los rasgos por los que las reconocemos están llamados a operar una completa trasformación de la concepción de la vida imperante. En un pasaje posterior, Cálleles designa y repudia como una "revolución de toda nuestra vida" este trastrueque socrático de todos los valores.[399] La explosión pasional de Calícles al comienzo de la tercera parte es provocada por los pensamientos que Sócrates desarrolla en la precedente conversación con Polo.

La objeción más poderosa y más al alcance de la mano que Polo opone a la poca estimación en que Sócrates tiene a la retórica es la enorme influencia que realmente ejerce en la vida política.[400] La aspiración de poder es una tendencia arraigada demasiado profundamente en la naturaleza humana para que podamos descartarla con facilidad. Pues bien, si el poder es algo grande, habrá que reconocer que también tiene una importancia suma la fuerza que nos ayuda a lograrlo. Por donde el problema que parecía un problema científico puramente interior de saber si la retórica posee o no un saber exacto y especializado nos empuja a decisiones de gran alcance. Nos obliga a fijar una posición ante el problema de la esencia y el valor del poder.

519

Polo no adopta ante este problema una actitud distinta de la que adopta la masa. Aquí, lo mismo que en el *Protágoras,* Platón aspira a demostrar que los

---

[397] 32 Gorg., 465 C.

[398] 33 Cf. supra, pp. 415 s

[399] 34 Gorg., 481 C. "Si tú [Sócrates] hablas en serio, y lo que dices es verdad, ¿no habría que llegar a la conclusión de que nuestra vida humana se ha venido a tierra, y de que somos en todo visiblemente lo contrario de lo que debiéramos ser?"

[400] 35 Gorg., 466 B ss. La capacidad de la retórica de conferir poder se hacía resaltar ya en el discurso de Gorpias: 451 D, 452 D, 456 A ss.

sofistas y los retóricos, aunque hayan perfeccionado hasta el refinamiento los medios técnicos de cultura y de influencia sobre los hombres, siguen abrigando las ideas más primitivas en cuanto a la finalidad que esos medios persiguen.[401] La concepción que acerca de ella se tenga dependerá, según Platón, de cómo se piense en cuanto a la naturaleza humana. Platón opone un nuevo humanismo al humanismo de los sofistas y los retóricos. Los grandes retóricos parten prácticamente de una concepción de la naturaleza humana basada en los simples instintos. Su gran ilusión es poder hacer con sus semejantes lo que se les antoje. Aunque la mayoría de ellos actúan políticamente en estados democráticos, su ideal coincide con el de los tiranos, y es el de disponer de un poder omnímodo sobre la vida y la muerte dentro del estado.[402] Hasta el más modesto ciudadano lleva dentro algo de esta necesidad de poder y siente en su fuero interno una gran admiración por quien logra alcanzarlo en este grado supremo.[403] El carpintero filósofo de Arquíloco, que con la mano puesta en el corazón exclama: "Yo no aspiro al poder de los tiranos", constituye sin duda la excepción que presupone la regla.[404]Cuando Solón, después de poner fin a su obra de legislador, restituyó al pueblo su poder absoluto e ilimitado, él mismo nos dice en su defensa que todo el mundo le tenía por necio al no erigirse en tirano, y no sólo sus compañeros de nobleza, ávidos de poder, sino también el pueblo ansioso de "libertad".[405] Y así piensa también Polo, quien no acierta a comprender cómo Sócrates puede no considerar apetecible el poder del tirano.[406] Y aún le queda el último triunfo, que juega al preguntar si acaso no debe reputarse dichoso al rey de los persas. Y como Sócrates conteste: "No lo sé, pues desconozco cuál es *su paideia* y cuál es su justicia", Polo, sin poderse contener, le formula esta sorprendente pregunta: "¿Cómo? ¿Es en eso en lo que se basa toda la dicha?"[407]

Si en este deslinde de dos concepciones del mundo diametralmente opuestas

---

[401] 36 Cf. supra, p. 508.
[402] 37 En Gorg., 466 B 11 ss., se toma como base esta definición del concepto del poder por Polo, que Sócrates refuta. La palabra griega para expresar el concepto de poder en este sentido era du/namij, me/ga du/nasqai. Cf. 466 B 4, 466 D 6, 467 A 8, 469 D 2. Platón contrapone en la República el poder y el espíritu, la dynamis y la frónesis. Dynamis es poder en sentido físico; kratos, poder en sentido legal, jurídico-estatal.
[403] 38 Platón se manifiesta constantemente en este sentido. Cf. Gorg., 466 B 11, 466 D 7, 467 A 8, 469 C 3, 469 D 2, etcétera.
[404] 39 ARQUÍLOCO, frag. 22 (Diehl). Cf. supra, pp. 126 s.
[405] 40 SOLÓN, frag. 23 (Diehl).
[406] 41 Gorg., 469 C.
[407] 42 Gorg., 470 E.

se enfrentan con tanta nitidez los conceptos del *poder* y de la *paideia,* no es por motivos caprichosos. Aunque en apariencia estos dos conceptos no guardan ninguna relación entre sí, representan 520 para Platón, como revela precisamente este pasaje, dos concepciones antagónicas de la dicha humana, que vale tanto como decir de la naturaleza humana. Tenemos que optar entre la filosofía del poder y la filosofía de la educación. Es éste un pasaje muy indicado para que a propósito de él expliquemos qué entiende Platón por *paideia.* No se trata de una simple estación de tránsito en la evolución del hombre, en la que se desarrollan determinadas dotes de su espíritu,[408]sino que tiene una importancia mucho mayor, pues expresa el perfeccionamiento del hombre en general, conforme al destino de su propia naturaleza. La filosofía del poder es una doctrina basada en la violencia. Ve por todas partes, en la naturaleza y en la vida del hombre, lucha y opresión, con lo cual considera sancionada la violencia. Su sentido y razón de ser sólo puede estribar en la consecución del mayor poder que sea asequible.[409] La filosofía de la educación, por el contrario, asigna al hombre otro objetivo, el de la *kalokagathía.* La esencia de esta filosofía es definida por Platón por oposición a la injusticia y a la maldad; la concibe, por tanto, en un sentido esencialmente ético.[410] Sin embargo, la formación humana a base de la *kalokagathía* no es para él, en modo alguno, algo contrapuesto a la naturaleza, sino que responde a una concepción distinta de la naturaleza humana, que Sócrates desarrolla minuciosamente. Es aquí donde se revela el fundamento de su crítica de la retórica. Según esta concepción, lo que constituye el verdadero sentido de la naturaleza humana no es la violencia, sino la cultura, la *paideia.*

Al calificar de "naturalismo" la filosofía del poder (como desde el punto de vista cristiano se siente uno inclinado a hacer) otorgamos demasiado honor, según el criterio de Platón, a esta filosofía.[411] Para el pensador griego sería algo inconcebible el pensar que se le pretendiese enfrentar con la naturaleza, que es para él la pauta y la norma suprema. Pero aun sosteniendo que, según la alta concepción griega, la misión del educador es no quebrantar la naturaleza, sino ennoblecerla, este punto de vista no respondería tampoco, ni

---

[408] 43 Esto se destaca de un modo expreso en Rep., 498 A 1 s.

[409] 44 Esto se expone con cruda franqueza en el discurso del enviado ateniense en las negociaciones con la pequeña isla de Melos, a la que se trata de obligar a un abandono de su neutralidad. TUCÍDIDES, v, 104-105. Cf. supra, pp. 360 ss. Y de modo semejante, en el discurso del embajador en Esparta, TUCÍDIDES, i, 75-76. Cf. supra, p. 357.

[410] 45 Gorg., 470 E 9.

[411] 46 Seria históricamente falso equiparar sencillamente a esta baja concepción de la "naturaleza" del hombre en general el punto de vista cristiano, que aparece plasmado en tantas formas y modalidades distintas.

mucho menos, al modo de ver de Platón. Para él, la naturaleza no es, como para la pedagogía de los sofistas, la materia concreta sobre la que el educador tiene que modelar la obra de arte,[412] sino que es el nombre dado a la misma *areté* en su grado más alto, la cual sólo de un modo 521 imperfecto se manifiesta en el hombre individual.[413] La posición que Platón adopta ante el poder no es tampoco, pura y simplemente, la de condenarlo sin más como algo reprobable. En este terreno, como en los demás, la dialéctica platónica enfoca el concepto analizado críticamente por ella en su aspecto interior y lo trasforma. Polo entiende por poder la capacidad del retórico o del gobernante de hacer en el estado lo que mejor le parezca.[414] Sócrates, en cambio, parte del criterio de que el poder, para que el hombre deba aspirar a él, tiene que constituir un bien real, y el obrar como a uno mejor le parezca, lo mismo si se trata de un retórico que si se trata de un tirano, no constituye ningún bien, puesto que no se basa en la razón.[415]Sócrates distingue, por tanto, entre los antojos arbitrarios y la voluntad. Quien sólo hace lo que se le antoja corre simplemente detrás de un bien aparente, sobre el cual recae su antojo. Nuestra voluntad, por el contrario, sólo puede tener como objeto un verdadero bien, pues, mientras que el concepto del antojo deja perfectamente margen a que quien lo abrigue se engañe en cuanto al valor de lo que apetece, nadie puede "querer" a sabiendas lo malo y lo pernicioso. Sócrates distingue, además, entre el fin y los medios.[416] Quien obra no quiere precisamente lo que hace, sino aquello por lo que lo hace. Y este fin es, por naturaleza, lo bueno y lo saludable, no lo malo y pernicioso. La ejecución, el destierro y la confiscación de la fortuna, manifestaciones principales del poder del tirano, no pueden constituir un fin, sino simplemente medios, y no podemos "quererlos" en el verdadero sentido de esta palabra si no representan un bien, sino que son perjudiciales. Por tanto, quien ejecute, destierre y confisque fortunas arbitrariamente y a su antojo, no hará lo que quiere, sino simplemente lo que considera apetecible. Por tanto, si el poder es un bien para quien lo posee, quien impera por la violencia no ejerce un verdadero poder.[417] Lejos

---

[412] 47 Cf. supra, p. 285.

[413] 48 Nos llevaría muy lejos citar todos los pasajes que existen en apoyo de esto. El pasaje principal en lo que se refiere a la equiparación de la areté con lo que corresponde a la naturaleza humana (kata\ fu/sin) y de lo malo con lo contrario a la naturaleza (para\ fu/sin), en Rep., 444 C-E. La areté es la salud del alma; es, por tanto, el estado normal, la verdadera naturaleza del hombre. Es decisiva en este punto la concepción médica que Platón tiene de la naturaleza como una realidad que lleva en sí misma su propia norma.

[414] 49 Gorg., 466 C.

[415] 50 Cf. sobre lo que sigue Gorg., 466 B ss., especialmente 467 A.

[416] 51 Gorg., 467 C 5-468 C.

[417] 51a Una trasmutación semejante del concepto del poder y de la tendencia al poder (πλεονεξία)

de ello, será absolutamente desdichado, siempre y cuando que la eudemonía se considere como la verdadera perfección de la naturaleza humana y de su genuino valor. Y sin duda será más desdichado todavía el que falte a la justicia, si su injusticia no es castigada.[418] La injusticia es, en efecto, un estado patológico 522 del alma y la justicia la salud de ésta. La justicia penal, que hace rendir cuentas al delincuente, guarda con la legislación, según el criterio absolutamente médico que Platón tiene del arte del estado, la misma relación que la terapéutica del hombre enfermo con la dieta del hombre sano. La pena es curación y no, como pretendía la antigua concepción jurídica de los griegos, expiación.[419] El único mal verdadero es la injusticia. Pero este mal sólo afecta al alma de quien la comete, no a la de quien la sufre.[420] Y si pretende justificarse la necesidad del poder diciendo que sirve para "protegernos contra los desafueros", Sócrates opone a esto, en el *Gorgias,* el criterio inaudito entre los griegos de que sufrir un desafuero constituye un mal menor que cometerlo.

La derrota de Polo debe considerarse como una derrota representativa, ya que había saltado al palenque en defensa de su maestro Gorgias, por cuya causa aboga con mayor desembarazo de lo que éste parecía hacerlo en un principio. No es posible seguir aquí en todos sus detalles la argumentación dialéctica de Platón; tenemos que limitarnos a dibujar sólo los contornos del razonamiento que hace desarrollar a Sócrates con tanta elasticidad de espíritu como pasión moral. Ya durante su discusión con Polo expresa Sócrates la impresión, que Platón quiere grabar en el espíritu del lector, de que si bien está suficientemente formado en retórica, falla por completo en cuanto a dialéctica.[421] Este arte socrático es considerado aquí como la forma superior de la *paideia.* La estrategia retórica, embotada en cuanto al pensar y habituada a triunfar ante la multitud, no resiste al ataque concéntrico del arma dialéctica. No sólo porque carece de la agudeza lógica y de la capacidad metódica de maniobra necesaria para ello, sino porque adolece de un defecto

---

en sentido moral la encontramos en Isócrates, en el discurso de la paz, 33. Cf. infra, lib. iv. Y está tomada del Gorgias y la República de Platón, con toda la argumentación de la parte 31-35 de este discurso.

[418] 52 Gorg., 472 E.

[419] 53 Cf. Prot., 324 A-B. Aquí se dice que ya en tiempo de los sofistas se había abandonado la vieja concepción de la pena como retribución (to\n dra/santa paqei=n) y se la consideraba como un medio de educación (teoría teleológica, no causal, de la pena). Platón lo interpreta en el sentido de su concepción médica del arte del estado y concibe la pena como curación.

[420] 54 Gorg., 477 A ss.

[421] 55 Gorg., 471 D 4.

fundamental, que es el de que detrás de sus palabras no aparece ningún saber objetivo, una filosofía sólida ni una concepción firme de la vida; además, no la anima ningún *ethos,* sino que sus móviles son la codicia, la voluntad de éxito y la falta de escrúpulos. Pero antes de dar por definitivamente vencida la retórica, es necesario que su Causa sea defendida por un representante de mayor capacidad; sólo así podremos convencernos realmente de su derrota. Por eso sale ahora al palenque Calicles, un retórico consumado, que además dispone de cierta cultura filosófica y tiene alguna experiencia práctica como político. Desde el punto de vista personal, descuella también sobre los dos representantes de la escuela retórica, el maestro y el discípulo, cuyas figuras hemos caracterizado anteriormente. Calicles sale a escena decidido a convencer a Sócrates de la importancia de su sutil oficio. Abandonando la defensiva, a la 523 que no se habían atrevido a sobreponerse los dos personajes anteriores de su bando, pasa a la ofensiva. Intenta apartar o desgarrar por la fuerza la red de razones dialécticas tendida sobre ellas por Sócrates, pues de otro modo correría el peligro de enredarse también en ella. Se apodera de la palabra y hace largamente uso de ella, considerándose seguro.[422] Su fuerza radica en su vitalidad, no en su capacidad espiritual de diferenciación. Al observar con terror cómo Sócrates, en rápida sucesión, esgrime una tras otra sus pasmosas paradojas, las cuales no son, a los ojos de Calicles, más que puro fuego de artificio, abandona su papel de oyente para pulverizar a su adversario con un golpe fulminante.

Al imperioso *ethos* interior con que Sócrates paraliza moral-mente a los defensores de la retórica, no opone sólo simples argumentos, como lo habían hecho Gorgias y Polo, sino que como hombre de la vida enfoca por vez primera toda la personalidad de su adversario. Ve —cosa que no habían hecho los defensores de su causa que le habían precedido—, que la fuerza de Sócrates reside en la actitud interior que personifica, una actitud cerrada y sin contradicción alguna consigo misma. Sócrates ha empleado su vida entera en construir la fortaleza espiritual en que ahora se parapeta para sus ataques. Pero esto, que representa una ventaja en el terreno lógico, le llevará a la ruina, según el criterio de Calicles, tan pronto como su pensamiento aparentemente lógico choque con las experiencias de la realidad. Sócrates ha rehuido ésta durante su vida entera para acogerse a la quietud blanda y retraída de un rincón tranquilo, y allí, charlando en voz baja con un puñado de admiradores ansiosos de aprender,[423] seguir laborando en la trama de sus quimeras

[422] 56 Gorg., 481 B-C.
[423] 57 Gorg., 485 D-E.

cerebrales, con las que aspira a envolver el mundo entero. Pero esta red se desgarrará tan pronto como se la saque a la luz del día y se la toque con mano ruda. Al atacar la gran potencia espiritual moderna de la retórica, Platón tiene la conciencia clara de que no se trata simplemente de una lucha contra los profesores interesados en ella; se da cuenta de la hostilidad que el profundo realismo ático abriga contra la hipertrofia y los excesos de la nueva cultura.[424] Es cierto que de ella formaba también parte la misma retórica, pero ésta se había impuesto más aprisa que el elemento teórico, que tenía sus exponentes principales en la sofística y la socrática, y se había compenetrado antes que éstas con la práctica de la vida política. La actitud de Calicles revela que la retórica podía contar ya con el apoyo de los estadistas y de todos los ciudadanos, para quienes el 524 verdadero peligro residía en la creciente tendencia de la cultura superior del espíritu a divorciarse de la realidad. Ya Eurípides, en su *Antíope,* había llevado a la escena como problema trágico el conflicto entre el hombre de acción y el hombre de pensamiento. En su discurso, Calicles cita repetidamente versos tomados de este drama,[425] reconociendo con ello el carácter trágico del conflicto que abre un abismo entre Sócrates y él. Ve su antepasado en el Zeto de la obra de Eurípides, en el hombre de acción, que exhorta a su hermano Anfión, el amigo de las musas, a dejar su existencia de soñador ocioso para entregarse a una vida vigilante y activa.

Platón hace que esta hostilidad tan extendida contra la filosofía cobre carne y hueso en la figura de Calicles. Sócrates apunta que "ya antes", en un círculo de atenienses conocidos, oyó a Calicles discutir la cuestión de hasta cuándo se iba a tolerar esta cultura filosófica moderna.[426] Es un problema que se trasluce también en la oración fúnebre a Pericles, donde ensalza el amor del estado ateniense por la cultura, pero poniendo prudentemente ciertos límites

---

[424] 58 Una figura característica de la hostilidad de la parte de la ciudadanía pasada de moda contra la cultura sofística, que se refleja también en la comedia, es la figura de Anito que aparece al final del Menón platónico. Anito figura también entre los acusadores de Sócrates, quien en la Apología se defiende de los que lo confunden con los sofistas.

[425] 59 Gorg., 484 E, 485 E-486 C.

[426] 60 Gorg., 487 C. Sócrates localiza esta adquisición altamente política sobre la paideia en un círculo que considera indicado caracterizar mediante la indicación de otros tres nombres de ciudadanos atenienses conocidos. Andrón, hijo de Androcio, era miembro del grupo político de los Cuatrocientos que en el año 411 dieron el golpe de estado oligárquico. Platón lo menciona como oyente de Protágoras en Prot., 315 C. Su hijo Androcio es el conocido estadista e historiador oligárquico contra el que se dirige el discurso de Demóstenes. De Nausí-quides de Colargos y de Teisandro de Afidna no tenemos ninguna otra información; únicamente hay noticias de los descendientes del primero como ciudadanos ricos. (Cf. KIRCHNER-KLEBS, Prosop. Att., ii, 113-114.)

conceptuales a este amor, con lo cual es evidente que trata de hacer justicia a la oposición, según la cual la desgracia política de Atenas se debía a su exceso de espíritu.[427] Este problema, provocado en aquel entonces por la sofística, reaparece ahora frente a Sócrates de un modo tanto más apremiante cuanto con mayor claridad se ve que éste influye en la juventud de una manera más directa que los sofistas, con sus teorías políticas. En vida de Platón, y después de la muerte de Sócrates, esta reacción realista con el supuesto divorcio de la filosofía socrática y la vida la vemos representada por Isócrates y su ideal de cultura, y conduce incluso a la fundación de una escuela propia.[428] Sin embargo, nadie llega a prestar a esta reacción palabras tan eficaces como el propio Platón. Aquel hombre tenía que haber ahondado mucho en sus razonamientos para poder pintarla con un realismo tan convincente, con una fuerza tan pujante como los que pone en la figura del Calicles de su *Gorgias.* No cabe duda de que Platón tuvo ocasión de escuchar estas críticas desde los años de su juventud, en el círculo íntimo de sus parientes y amigos. Siempre se ha sospechado que detrás de Calicles se ocultaba un determinado personaje histórico 525 de la alta sociedad ateniense de aquel tiempo. Esta hipótesis es muy verosímil y encierra incluso cierta probabilidad psicológica.[429] Basta, sin embargo, con que nos demos cuenta de que Platón pinta con cierto cariño la figura del adversario a quien combate con tanta pasión, y de que se tomó la fatiga de comprenderle antes de aplastarlo. Tal vez no se haya pensado lo bastante en la posibilidad de que el propio Platón sintiese en su misma naturaleza lo bastante de esta voluntad irrefrenable de poder para disparar en Calicles contra una parte de su yo. Si no volvemos a encontrarlo en otras obras suyas es porque queda vencido y enterrado bajo los cimientos del estado platónico. Si Platón sólo hubiese sido por naturaleza un segundo Sócrates, éste no habría podido impresionarle de un modo tan profundo como lo hizo. Las imágenes congeniales que Platón traza de los grandes sofistas, retóricos y hombres de poder revelan con innegable claridad que sentía vibrar dentro de su propia alma todas sus fuerzas, con sus ventajas fascinantes y sus inmensos peligros, pero refrenadas por Sócrates y fundidas en su obra, al igual que el impulso poético de Platón, con el espíritu socrático y al servicio de él, en una unidad superior.

---

[427] 61 TUCÍDIDES, II, 40, 1. Cf. supra, p. 291.

[428] 62 Acerca de su escrito programático contra los sofistas, Cf. infra, lib. IV.

[429] 63 Platón se esforzó en individualizar su Calicles, no sólo con su arte realista del retrato, sino además presentándolo como miembro de aquel círculo de ciudadanos atenienses distinguidos a que nos hemos referido más arriba (en la nota 60). Es, indudablemente, una figura tan histórica como Anito, enemigo de Sócrates y adversario de los sofistas, que aparece en el Menón, siendo indiferente para estos efectos el que Calicles fuese el nombre real del personaje o simplemente un seudónimo.

Calicles es el primero de los defensores de la retórica que opone al ataque ético de Sócrates contra ésta un *pathos* de verdad propio. Con ello reanuda la discusión sobre la retórica concebida como instrumento de la voluntad de poder, discusión que Sócrates había hecho derivar en favor suyo hacia lo ético, con su inversión dialéctica del concepto del poder.[430] Calicles no considera simplistamente la tendencia al poder y a la influencia, al modo que lo había hecho Polo, como la finalidad evidente de todo hombre, sino que procura encontrarle una explicación profunda, derivándola de la misma naturaleza, que para el pensamiento griego es siempre la fuente de todas las normas que rigen la conducta humana.[431] Calicles parte de la distinción sofística de lo que es justo en un sentido convencional o con arreglo a la ley y lo que es justo con arreglo a la naturaleza.[432] Le reprocha a Sócrates el confundir y barajar a su antojo estas dos acepciones del concepto de lo justo, induciendo con ello a sus interlocutores a contradecirse consigo mismos. Según Calicles, es pernicioso por naturaleza todo lo que constituye un gran mal, y lo es, por tanto, el sufrir 526 un desafuero, mientras que el cometerlo es pernicioso con arreglo a la ley. Rechaza la resignación ante el desafuero sufrido como poco viril y servil, ya que el esclavo no puede defenderse a sí mismo. En la concepción de Calicles, el poder defenderse a sí mismo constituye el criterio del verdadero hombre y una especie de justificación ética de la tendencia al poder, como si el estado primitivo se prolongase hasta los tiempos presentes.[433] Pero mientras que el fuerte emplea su fuerza por naturaleza y se hace valer, la ley crea un estado de cosas artificial que le embaraza en el empleo espontáneo de su fuerza. Las leyes las hace la masa, es decir, los débiles, que son los que otorgan alabanzas y censuras con el patrón de sus conveniencias. Ejercen mediante las leyes del estado y la moral imperante una política de intimidación contra los fuertes, que quieren tener, por naturaleza, más que los débiles, y declaran esta *pleonexia* injusta y perniciosa. El ideal de la igualdad es el ideal de la masa, la cual se da por satisfecha con que nadie tenga más que el otro.[434] E invocando los ejemplos de la naturaleza y de la historia, Calicles declara como la ley de la naturaleza que el fuerte use

---

[430] 64 Cf. supra, p. 520.

[431] 65 La naturaleza y su ley ocupan en este caso el lugar de la divinidad, de la que originariamente solían derivarse el poder humano y la ley humana. Cf. supra, pp. 295 ss.

[432] 66 Gorg., 482 E.

[433] 67 A quien no pueda defenderse a sí mismo (au)to\j au(tw~| bohqhi=n) cuando sufra una injusticia, más le valdría morirse. Cf. Gorg., 483 B. Más adelante, 485 C 5, se ve que la capacidad del fuerte para defenderse a sí mismo es la suma y compendio de la libertad para Calicles (Cf. infra, nota 77).

[434] 68 Gorg., 483 B-C.

de su poder para con los débiles.[435]Pero la ley de los hombres se lo impide; le pone trabas al fuerte, se las infunde por medio de la cultura y la domesticación ya desde su infancia y, para mantenerle a raya, le inculca los ideales que benefician al débil. Pero cuando aparece en escena un hombre verdaderamente fuerte, pisotea toda esa pacotilla hecha de letras que son nuestras leyes y nuestras instituciones contrarias a la naturaleza y vuelve a resplandecer de pronto la chispa del derecho de la naturaleza. Calicles cita la frase de Píndaro sobre el *nomos,* rey de todos los mortales y los inmortales, que con puño enérgico eleva a derecho la violencia suma, como Heracles que al robar los bueyes de Gerión demostró que los bienes del débil son por naturaleza el botín del fuerte. Interpreta, pues, el *nomos* de la poesía pindárica en el sentido de su "ley de la naturaleza".[436]

En este bosquejo de una doctrina de la sociedad basada en la teoría de la lucha por la existencia se asigna a la educación un papel inferior. Sócrates oponía la filosofía de la educación a la filosofía del poder. El criterio de la dicha humana, cifrada en la *kaloka-gathía* del justo, era para él la *paideia.*[437] Calicles sólo reconoce la educación como la domesticación encaminada a extraviar y engañar 527 sistemáticamente a las naturalezas fuertes y a mantener en pie el poder de los débiles. La formación (πλάττειν) arranca de la infancia, como en las bestias salvajes a las que se quiere domesticar. Y es precisamente la naturaleza moral la que exige que el hombre fuerte se proponga como fin el desprenderse de ella, tan pronto como recobre la conciencia de que es contraria a la naturaleza.[438] Pero son los menos los que lo consiguen. En vista de este odio contra la ley y la educación, las dos aliadas al servicio de los orgánicamente débiles, podemos calificar de pasable, e incluso hasta de benévolo, el trato dado por Calicles a la filosofía. Ve en ella algo distinguido, que llega a ser hermoso cuando se maneja con moderación. Pero si rebasa este límite se convierte en la ruina del hombre.[439] Al decir esto, Calicles piensa evidentemente en la enseñanza sofística, por la

---

[435] 69 Gorg., 483 C 8-D. En esta época racional, el ejemplo de la experiencia aparece ocupando el lugar del paradigma mítico de la antigua poesía parenética.

[436] 70 Gorg., 483 E-484 C. Cf. acerca de la teoría sofística del derecho del más fuerte, A. MENZEL, Kallikles (1923).

[437] 71 Gorg., 470 E. Cf. supra, p. 520.

[438] 72 En la concepción de la ley como una traba (δεσμός) contraria a la naturaleza Calicles coincide con el sofista Antifón y con su teoría del nomos y la physis. El sofista Hipias, en PLATÓN, Prot., 337 C, dice también que la ley es el tirano del hombre. Es cierto que ninguno de estos dos sofistas deriva de aquí el derecho del más fuerte, como Calicles, sino que ambos se orientan en la dirección contraria. Cf. supra, 298 s.

[439] 73 Gorg., 484 C.

que él mismo pasó, y en la fuerza formal, modeladora del espíritu, que de ella irradia. No se arrepiente nunca del tiempo dedicado por él a estos estudios. Pero quien se consagre a ellos después de remontar una cierta edad, aunque disponga de la mejor naturaleza, no hará más que reblandecerse y perder su virilidad. No conocerá las leyes del estado en que vive, no se sentirá a gusto dentro de las relaciones públicas y privadas de esta sociedad ni con su lenguaje, no se asimilará los afanes ni los placeres de los hombres; en una palabra: aborrecerá la vida. Y como quedará en ridículo cada vez que pretenda actuar en privado o en público, se irá retrayendo cada vez más a sus estudios, pues sólo en ellos se sentirá seguro.[440] De todo lo cual se desprende que es conveniente no dedicarse a la filosofía, para fines de formación, de *paideia,* más que durante cierto tiempo, pues si se alarga el plazo este estudio se convierte de liberal en servil, en un estudio que encadena el espíritu y que quita el nervio al hombre en su totalidad.[441] En esta manera de interpretar el concepto de la *paideia* como una simple etapa de formación que sólo requiere unos cuantos años, se manifiesta un completo antagonismo respecto al alto concepto de Platón, según el cual abarca toda la vida del hombre. Sin embargo, allí donde la *paideia* se erige en filosofía *debe* mostrar aquella tendencia interior que Calicles reprocha a la filosofía, o sea la de reclamar su imperio sobre la vida toda del hombre.[442]

Calicles pone fin a su discurso con una apelación personal a Sócrates para que no siga entregado a la filosofía, pues su entrega 528 desmedida a ella destruye las grandes dotes de su espíritu, y combina con esta exhortación la amenaza, apenas embozada, del poder público. ¿De qué serviría su filosofía de la resignación ante la injusticia —le dice— si un buen día le sepultasen en la prisión y le acusasen injustamente de cualquier delito? Podría ocurrir que se le acusase de muerte sin que "pudiese defenderse a sí mismo". Podría ocurrir que le abofeteasen y que el autor del desafuero se retirase impune.[443] La alusión a la muerte de Sócrates realza la fuerza de las palabras del crudo realista para el lector de esta escena, que se supone

[440] 74 Gorg., 484 C 4-485 A.
[441] 75 Gorg., 485 A.
[442] 76 Cf. Gorg., 484 C, el reproche de Calicles: peraite/rw tou= de/ontoj e)ndiatri/bein y po/rrw th=j h(liki/aj filosofei=n. Cf. Rep., 498 A-C.
[443] 77 Para Calicles (Gorg., 485 C), de este peligro constante de perder la posición de ciudadanía a que se halla expuesto el débil, se deduce que los adeptos a la filosofía de Sócrates "carecen de libertad". Es un reproche que sólo puede comprender bien quien recuerde que los griegos designan siempre la verdadera paideia como la "paideia de los hombres libres". Calicles procura demostrar que posee plenamente una alta cultura por medio de abundantes citas poéticas de Eurípides y Píndaro, entretejidas según la moda de la época con su argumentación (486 B-C).

ocurrida mucho antes de que Sócrates fuese condenado a morir.

Sócrates está contento de haber encontrado por fin un adversario que dice abiertamente lo que piensa. Si logra inducirle también a él a contradicciones consigo mismo nadie podrá ya objetar que Cali-cles no ha expresado su verdadera opinión, como Gorgias y Polo. No carece tampoco de benevolencia, como lo prueba su amistosa exhortación final. Por último, se le puede considerar como legítimo representante de una buena cultura,[444] "como dirían muchos atenienses". Por estas tres razones, el resultado final a que llegue en su defensa de la retórica podrá considerarse definitivo. La amarga ironía de este enjuiciamiento previo de lo obtenido por Calicles dentro de la economía dramática de todo el diálogo permite descubrir el designio de Platón de hacer aparecer a Sócrates frente a él, después de la derrota segura que le espera, como la imagen, *1)* de la verdadera franqueza, *2)* de la verdadera benevolencia y *3)* de la verdadera *paideia.*

La concepción de Calicles acerca de la naturaleza del hombre, que sirve de base a su teoría del derecho del más fuerte, radica en la equiparación de lo bueno con lo agradable y lo placentero. Aunque esto no se destaca especialmente en su propia argumentación, Sócrates lo reconoce y lo prueba dialécticamente como su premisa esencial. Pueden citarse además otros representantes de esta teoría como prueba de que este firme rasgo forma parte, en efecto, de su imagen. El sofista Antifón, que en su *Aletheia* establece la misma distinción entre lo que es justo en sentido de la naturaleza y lo que es justo con arreglo a la ley, apunta como característica de lo justo conforme a la naturaleza su coincidencia con lo que procura al hombre placer.[445]

529

Y con el mismo criterio nos encontramos en Tucídides, en su diálogo entre los atenienses y los melios, en el que el historiador hace que aquéllos mantengan la teoría del derecho del más fuerte.[446] Por el momento no se ve claro cómo

---

[444] 78 Gorg., 487 B 6.

[445] 79 ANTIFÓN, frag. 44 A 1-6, especialmente A 4 y 4. DIELS, Vorsokratiker, 5a ed., t ii, pp. 346 ss.

[446] 80 TUCÍDIDES, v, 105, 4, presenta a los atenienses, en sus negociaciones con los de la isla de Melos, exponiendo el principio del natural egoísmo de poder del estado bajo la fórmula de que lo agradable es lo moralmente bueno (ta\ h(de/a kala\), lo que responde precisamente al criterio de la masa y de los sofistas en el Protágoras de Platón (Cf. pp. 504 ss.). Es, dicen, un principio que no reconocemos solamente nosotros, sino que reconocen también los espartanos.

concibe Calicles el derecho del más fuerte, pero Sócrates le obliga a definirlo con mayor precisión. Después de hacer que renuncie una tras otra a varias definiciones, Calicles se afe-rra a la opinión de que el más fuerte es el más sabio políticamente y al mismo tiempo el más viril, aquel cuya alma no se halla reblandecida y el que, por tanto, debe dominar.[447] El problema en que se dividen definitivamente los cambios es el de saber si también este hombre nacido para dominar deberá dominarse a sí mismo.[448] La imagen del tirano y del hombre de poder, tal como lo conciben los griegos, requiere que pueda dejar rienda suelta a sus antojos, por brutales que ellos sean, sin necesidad de ocultarlos temerosamente, como la muchedumbre servil. Su libertad consiste en poder ser como el hombre es en realidad. Frente a la insinuación de Sócrates de que el verdadero dominador debe ante todo dominarse a sí mismo, Calicles, desafiando abiertamente a la moral burguesa, profesa su ideal de libertad: el ideal de hacer o dejar de hacer cuanto se le antoje, y recibe de Sócrates una irónica alabanza para esta "franqueza nada innoble",[449]Con esto, la investigación ha llegado de nuevo a un punto que conocemos ya de antes, al pasaje aquel del *Protágoras* en que Sócrates ponía a debate el concepto del tipo mejor de vida y formulaba al sofista la pregunta tentadora de si conocía otro criterio acerca de esto que el de lo agradable y lo placentero.[450] Pero el aire fácil de comedia que allí flotaba se ha disipado en el *Gorgias* ante el fatalismo de la tragedia. La exagerada pretensión formulada por los sofistas era inocentemente ridicula nada más, y como tal podía tratarse, pero la actitud brutalmente amenazadora de Calicles revela la gravedad de la situación y la irreductibilidad de los principios que aquí se debaten. Después de aquel gracioso juego de escondite del *Protágoras,* que encubre más que revela la verdadera magnitud del antagonismo entre el *ethos* moral de Sócrates y los sofistas, el Sócrates del *Gorgias* desgarra por completo el velo que cubre el abismo abierto entre él y el hedonismo. Recurre a imágenes y símbolos religiosos y nos hace sentir por vez primera que detrás de aquellas sutiles distinciones dialécticas que envuelven sus principios morales se esconde una 530 distinta interpretación metafísica de la vida misma. "¿Sabe alguien, acaso, si nuestra vida no será la muerte y ésta la vida?"[451] Recuerda el lenguaje metafórico de la religión órfica, que llama a los tontos los "no iniciados" y habla de la "criba" como símbolo del alma del hombre insaciable en el goce. Calicles desprecia una vida sin alegría y la

---

[447] 81 Gorg., 488 B 3-489 A, 491 B.

[448] 82 Gorg., 491 D. Es el problema fundamental de toda la "política" socrática. Cf. supra, p. 433.

[449] 83 Gorg., 491 E-492 D.

[450] 84 Prot., 354 D, 355 A. Cf. supra, p. 504.

[451] 85 Gorg., 492 E.

llama la vida de una piedra.[452] Pero Sócrates no defiende aquí, como no lo defiende más tarde en el *Filebo* de Platón, el ideal de una vida exenta de sentimientos: como allí, exige que las sensaciones de placer se dividan en buenas y malas. Mediante un concienzudo análisis de las sensaciones de placer y de disgusto del sediento le arranca por fin a su adversario la concesión de que lo bueno no es igual a lo agradable ni lo malo a lo desagradable, y le obliga a aceptar su distinción de las sensaciones placenteras en buenas y malas.[453] Y tomando pie de esto se desarrolla el concepto de la opción de la voluntad y de la meta final de ésta, presentándose como tal el bien.[454]Los modernos intérpretes de Platón han hecho muchas veces de la contradicción entre esta manera de determinar el *telos* y la definición hedonística que de él se da en el *Protágoras,* el punto de partida para toda su concepción de la evolución platónica, dando por sentado que hasta llegar al *Gorgias* Platón no se remontó a la altura moral del *Fedón,*[455] con cuya tendencia al ascetismo y a la valoración moral positiva de la "muerte" coincide también aquél.[456] Se tiende a considerar al *Protágoras* como una de las obras más antiguas de Platón, entre otras razones por el hecho de que en él el autor aparece abrazando todavía el punto de vista de la masa, para la cual lo bueno coincide con lo agradable desde el punto de vista de los sentidos.[457]Sería difícil imaginarse una tergiversación más completa del verdadero sentido en que se inspira la argumentación platónica del *Protágoras.* En esta obra, Sócrates se propone demostrar al sofista que precisamente partiendo de la premisa de considerar acertada la opinión vulgar según la cual lo bueno es sencillamente lo agradable, es como resulta más fácil demostrar la tesis socrática de la importancia fundamental que tiene el saber para trazar una conducta certera, tesis que tan extraña le parece al sentido común.[458] Sólo se tratará, en efecto, de elegir siempre el mayor placer en vez del menor y de no incurrir en errores de cálculo, considerando el placer más cercano como el mayor. Según esto, toda la salvación dependería de la invención de un arte de la medida, del que Sócrates, sin embargo, no se detiene a hablarnos en el *Protágoras.*[459] Ni necesitaba tampoco 531 hacerlo,

---

[452] 86 Gorg., 494 A.
[453] 87 Gorg., 494 B-499 C.
[454] 88 Gorg., 499 D-500 A.
[455] 89 Así, Wilamowitz y Pohlenz. Interpretación acertada es la de Raeder, Ar-nim, Shorey y Taylor.
[456] 90 Fedón, 68 C. Cf. Gorg., 495 A, 499 C.
[457] 91 Amim sostiene también el punto de vista de la anterioridad del Protágoras, pero por una razón distinta. Cf. cap. V, nota 50.
[458] 92 Cf. supra, p. 503.
[459] 93 Prot., 356 D-357 B.

pues ya había alcanzado plenamente lo que se proponía probar, poniendo además en evidencia a los sofistas, los cuales acaban todos aplaudiéndole con gran entusiasmo y dejando al desnudo toda la pobreza de sus concepciones morales. Pues ¿quién no caerá en la cuenta de que Sócrates, y no por una sola vez, sino repetidamente y con una insistencia un tanto sospechosa, procura llevar a la conciencia del lector de esta escena del *Protágoras* que la equiparación de lo bueno a lo agradable no es precisamente su propio criterio, sino el de la multitud? Lo que Sócrates dice es que la masa, si se la examinase a fondo, sería incapaz de alegar otro móvil de sus actos y sus omisiones que el de lo agradable y lo desagradable y la invita repetidas veces, con espíritu amplio y generoso, a que se le señale otro *lelos* si es que en realidad tiene conciencia de él. Pero no —corrobora con aire de triunfo—, es evidente que no podrá hacerlo.[460]La idea de que Platón se fustiga a sí mismo en el *Fedón,* al rechazar con escarnio esta concepción de la conducta humana como un trueque con sensaciones de placer de diversa magnitud, no puede ser tomada en serio.[461] Por otra parte, aquel "arte de la medida", que en el *Protágoras* se había descubierto como el conocimiento de la norma, no debe considerarse en modo alguno como una broma; basta sustituir al placer, como pauta, el bien, el cual es considerado como la más exacta de todas las medidas por Platón en el *Filebo* y por el joven Aristóteles en el *Político,* obra juvenil todavía marcadamente platonizante. No se trata, cabalmente, de una medida cuantitativa, sino cualitativa. Y esto es lo que desde el primer momento distingue a Platón de la masa y de su conciencia valorativa. Es éste el *telos* que proclama el *Gorgias* y que presupone el *Protágoras.* Ya desde los primeros escritos de Platón, desde los diálogos socráticos menores, aparece ese criterio detrás de sus investigaciones en torno a la *areté* como el conocimiento de lo bueno. Y esto es, como nos enseña inequívocamente el *Gorgias,* "aquello cuya *parusía* hace que los buenos sean buenos": [462] es decir, es la Idea, el prototipo de todo lo bueno.[463]

La conversación con Calicles ha conducido a un resultado dia-metralmente opuesto a su punto de partida, que era la teoría del derecho del más fuerte. Si

---

[460] 94 Prot., 354 B 6 ss., 354 D 1-3, 354 D 7-E 2, 354 E 8-355 A 5.

[461] 95 Fedón, 69 A.

[462] 96 Gorg., 498 D.

[463] 97 Ya en Prot., 349 B, había planteado el problema de si las distintas virtudes (a)retai/) poseían cada una una esencia propia (i)/dioj ou)si/a) o designaban una única cosa (e)pi\ e(ni\ pra/gmati/ e)stin). Este e(/n pra~gma, ou)si/a común es (como se señala en Gorg., 499 A) el Bien (to\ a)gaqo/n) que constituye el telos de toda la voluntad y la conducta humanas.

el placer y el disgusto no pueden servir de pauta para nuestra conducta, la retórica tiene que abandonar el puesto dirigente que sus representantes le asignaban en los asuntos más importantes de la vida del hombre,[464] y con ella todas las demás 532 clases de lisonja, que sólo se proponen como fin el agradar al hombre y no el fomentar lo mejor de él.[465] La selección acertada de lo agradable y lo desagradable, que sólo se preocupa de saber si es bueno o malo: he aquí la misión decisiva de la vida humana. Pero esto, como el propio Calicles concede lacónicamente a Sócrates, no es incumbencia de cualquiera.[466] Con lo cual se proclama del modo más conciso un principio que es fundamental en la ética y en la pedagogía platónicas. En este pasaje, Platón no remite al hombre a su sentimiento ético personal como supremo juez, sino que reclama un saber, una *techné,* cuyos conocimientos obliguen al individuo.[467] De este modo, la conversación se remonta de nuevo a sus inicios. Es ahora cuando cobra su plena significación la pregunta de Sócrates sobre el carácter de la retórica como saber, con que comienza el *Gorgias.* Pueden distinguirse dos tipos diferentes de vida (bioi).[468] Uno de ellos descansa sobre las artes de la lisonja, que no son en realidad tales artes, sino simples imágenes engañosas de ellas. Fijándonos en la modalidad principal de este género, lo llamaremos el ideal retórico de vida. Su meta es el logro de placer y de aplauso. Frente a éste aparece el tipo de vida filosófico, basado en el conocimiento de la naturaleza del hombre y de lo que constituye lo mejor para ella; se trata, por tanto, de una verdadera *techné,* encaminada a la terapéutica del hombre en el pleno sentido de la palabra, tanto la del cuerpo como la del alma.[469] Esta terapéutica no existe solamente para el individuo, sino también para la colectividad. En consecuencia, la lisonja puede recaer también sobre el individuo y sobre la masa. Platón aduce como ejemplos de la segunda diversos géneros de poesía y de música, la música de flauta, la poesía coral y diti-rámbica y la tragedia. Todos ellos persiguen exclusivamente el placer, y, si descontamos de ellos el ritmo, el metro y la melodía, sólo quedará la pura *demegoria* y la elocuencia pública.[470] Esta

---

464 98 Gorg., 451 D.

465 99 Gorg., 462 C, 463 B.

466 loo Gorg., 500 A.

467 101 Gorg., 500 A 6.

468 l02 Gorg., 500 B.

469 103 Platón vuelve a presentar aquí el paralelismo con el arte médico, que tiene siempre presente en su techné política. Cf. supra, p. 517.

470 104 Gorg., 501 D-502 D. Platón invoca la poesía coral y ditirámbica contemporánea y pone como ejemplo a Cinesias, de quien se burla también Aristófanes. Tampoco Calicles acierta a encontrar ningún calor educativo en su arte. A la actitud negativa mantenida por Platón contribuye, pues, la degeneración virtuosista del arte en su época.

concepción de la poesía como parte de la elocuencia, que había de generalizarse más tarde, ya avanzada la Antigüedad, se presenta por primera vez aquí y tiene en Platón un sentido francamente peyorativo. Ya aquí aparece como parte esencial de la filosofía platónica la crítica radical de la poesía considerada como una potencia educativa. Su verdadero lugar se halla, sin embargo, en la *República* y en las *Leyes,* pues forma parte del conjunto de la *paideia* platónica expuesta en estas obras. El análisis de la poesía sigue la misma línea que el de 533 la sofística y la retórica en el *Protágoras* y en el *Gorgias,* respectivamente. El *demos* ante el que aparece como retórico el poeta no es la parte masculina de la ciudadanía solamente, sino una masa mixta de niños, mujeres y hombres, de libres y esclavos. Sin embargo, la retórica de primer rango, la que se dirige a los hombres de las ciudades, o sea la retórica política, no es tampoco mejor que el género a que damos el nombre de poesía, pues tampoco ella tiende a lo bueno, sino simplemente al aplauso de la masa, sin preocuparse de si hace a ésta mejor o peor.[471]

Calicles aprovecha esta ocasión para hacer una última tentativa encaminada a salvar la dignidad espiritual de la retórica. Abandona los modernos oradores políticos a la crítica demoledora de Sócrates, para presentar en cambio la elocuencia de los grandes estadistas del pasado ateniense como modelo del arte educativo en el verdadero sentido de la palabra, con lo que tácitamente acepta, al mismo tiempo, la pauta dada por Sócrates para su valoración.[472] Parece que los mismos nombres de los estadistas citados, los nombres de un Temís-tocles, de un Cimón, de un Milcíades, de un Pericles, debieran salir al paso de toda posible contradicción. Pero Platón emite, sin pestañear, el juicio que le merece su política. Si la grandeza de un estadista consiste realmente en satisfacer los apetitos de la masa y los suyos propios, es indudable que esos políticos merecen la fama que les confiere la historia. Pero si la misión del estadista es infundir a sus obras una determinada forma, un *eidos* lo más perfecto posible, para luego orientarse por él, lo mismo que hace todo pintor, todo arquitecto, todo constructor naval y todo técnico cualquiera, ordenando las partes del todo de un modo lógico para que ajusten bien, entonces llegaremos a la conclusión de que aquellos estadistas fueron simples chapuceros. Lo mismo que todo producto de arte tiene su forma y su orden, de cuya realización depende su perfección, y que el cuerpo humano posee su propio cosmos, que llamamos salud, también en el alma existen un cosmos y un orden. Los llamamos ley y descansan en la justicia, en el dominio de sí

[471] 105 Gorg., 502 E.
[472] 106 Gorg., 503 B.

mismo y en lo que denominamos virtudes. El verdadero estadista y el verdadero retórico deberán elegir sus palabras, ejecutar sus hechos y repartir sus dotes con vistas a este orden supremo del reino espiritual.[473] Su atención deberá dirigirse constantemente a lograr que entre la justicia en las almas de los ciudadanos y salga de ellas la injusticia, que reine en ellas la prudencia y la moderación y desaparezca de ellas el desenfreno, que se estimulen todas las virtudes y se desarraiguen todos los vicios. Y así como el médico no atiborra el organismo enfermo con los manjares y las bebidas más escogidos, puesto que no le 534 aprovechan, el verdadero estadista somete a estricta vigilancia el alma enferma y no le satisface sus caprichos.

Calicles cae en un estado de apatía, en el que apenas parece escuchar lo que dice Sócrates, aunque se siente también impotente para replicarle.[474] No puede sustraerse a la consecuencia lógica de aquél, pero en su fuero interno no se halla convencido, como lo confiesa en un pasaje posterior, y "como les sucede a los más", añade Platón.[475]Después de hacer enmudecer al adversario, Sócrates saca por sí solo sus últimas conclusiones, dando respuesta a sus propias preguntas. Abarcando rápidamente con la mirada los resultados obtenidos, comprueba que el fundamento de todas las reflexiones sobre la conducta acertada del hombre debe ser el reconocimiento de que lo agradable no coincide siempre con lo bueno y lo saludable. Lo agradable debe hacerse pura y simplemente por el bien, no a la inversa. El hombre, como cualquier otro ser, es bueno porque en él reside o de él nace una *areté,* una excelencia o una virtud.[476] Pero esta *areté* o excelencia, sea la de un objeto útil, la de un cuerpo, la de un alma o la de un ser vivo en su totalidad, no surge por casualidad, sino a fuerza de guardar un orden acertado y de seguir un arte ajustado a un fin. Todo ser es bueno cuando en él se impone y se realiza el tipo de orden que corresponde a su esencia, su "propio cosmos".[477]Es cierto que antes de Platón la lengua griega no emplea la palabra *cosmos* en este sentido de un orden legal interior del alma, pero sí conoce el adjetivo *kosmios* para designar una conducta reflexiva y disciplinada. La ley de Solón hablaba también de la *eukosmia* de la conducta pública de los ciudadanos y principalmente de la juventud.

---

473 107 Gorg., 503 E-505 B. El eidos, que sirve al estadista de punto de mira para poner orden (τάξις) en su objeto, o sea en el alma humana, es el bien, que en Gorg., 499 E, se presenta como el telos de toda conducta.
474 108 Gorg., 505 D.
475 109 Gorg., 513 C.
476 110 Gorg., 506 D.
477 111 Gorg., 506 E.

Platón arranca de aquí y declara que el alma reflexiva y disciplinada es el alma "buena",[478] debiendo recordarse que la palabra "bueno" en griego (αγαθός) no tiene solamente el sentido "ético" estricto que hoy se le da, sino que es el adjetivo correspondiente al sustantivo *areté,* designando, por tanto, toda clase de virtud o excelencia. Lo ético sólo constituye, desde el punto de vista de los griegos, una modalidad de la tendencia de todas las cosas a la perfección. Sócrates demuestra que con la verdadera *sofrosyne* aparecen necesariamente todos los tipos de virtud, tales como la piedad, la valentía y la justicia.[479] Empalma, pues, a este pasaje el problema de los diálogos menores y del *Protágoras,* el problema de la unidad de las virtudes.[480] Lo que los griegos llaman *eudemonía,* prosperidad feliz, depende por entero de esta excelencia del hombre, y cuando la lengua griega expresa el bienestar con el giro de "hacer bien" (eu)= pra/ttein) este giro encierra, según Platón, una sabiduría más profunda de la que advierten quienes lo expresan: el "hacer bien" 535 en el sentido de la dicha y el bienestar descansa pura y exclusivamente en el "obrar bien".[481]

Alcanzar esta *areté* y evitar lo contrario debe ser el propósito concreto de nuestras vidas. Deberían dedicarse a alcanzarlas todas las energías del individuo y del estado, y no a la satisfacción de deseos.[482] Esto último sólo puede conducir a una vida deshonrosa y el hombre que vive así suscita el odio de los hombres y de los dioses, pues no hay comunidad posible sobre esa base, y donde no hay comunidad no puede haber amistad. Pero los sabios nos dicen que el cielo y la tierra, los hombres y los dioses se mantienen unidos por la comunidad y la amistad y el orden y la moderación y la justicia, y por eso el universo se llama Orden, Cosmos.[483] Lo que tiene fuerza entre los dioses y los hombres no es la *pleonexia,* la ambición de más; es la proporción geométrica. Pero a Calicles le tiene sin cuidado la geometría.[484] Así, lo que parecía ser una paradoja: que es menos malo ser engañado que engañar, es perfectamente cierto. El verdadero orador y estadista debe ser justo y poseer

---

[478] 112 Gorg., 506 D-507 A.
[479] 113 Gorg., 507 A-C.
[480] 114 Cf. supra, pp. 485, 498 s.
[481] 115 Gorg., 507 C.
[482] 116 Gorg., 507 D 6. En este pasaje, Platón introduce el concepto del blanco como el punto hacia el cual debemos apuntar en la vida, en griego, σκοπός. Es idéntico al τέλος o "fin", que constituye, según 499 E, el Bien.
[483] 117 Gorg., 507 E ss.
[484] 118 Gorg., 508 A.

el conocimiento de la justicia. La mayor desgracia no es la de ser incapaz de "valerse por sí" contra el mal y la violencia del exterior, como afirma Calicles,[485] sino no poder valerse contra el mayor daño posible, el daño que padece el alma cuando se apodera de ella la injusticia.[486]Para evitar sufrir ese daño, no sólo necesita uno buena voluntad, sino capacidad y poder (δὑναμις). Así como el político y el orador se esfuerzan por obtener poder externo, para protegerse contra el *sufrimiento* de la injusticia, Sócrates dice que debemos protegernos contra el peligro de *cometerla.* Esa protección sólo puede ofrecerla el conocimiento y la comprensión del bien, la "*techné* política", pues como nadie hace el mal voluntariamente, todo depende de esa *techné.*[487]

Si se tratase de protegerse contra las injusticias *sufridas,* no habría más camino que el de plegarse incondicionalmente al sistema político imperante en su época.[488] Cuando un rabioso tirano carente de *pai-deia* domina el estado, no tiene más remedio que temer a todo el que se halla espiritualmente por encima de él.[489] Por tanto, jamás podrá llegar a ser su amigo, al mismo tiempo que despreciará a quienes sean peores que él. Por consiguiente, el tirano no podrá tener por amigos más que a quienes sean afines a él, a los que alaben lo mismo y censuren lo mismo que él alaba y censura, estan-

536

do además dispuestos a dejarse dominar por él. Éstos serán los hombres más influyentes de ese estado, y ninguno se alegrará de ver que se comete con él una injusticia.[490] La juventud ambiciosa de este estado deberá ver claro a su debido tiempo que el único camino que tiene para llegar a ser algo es el de asemejarse a él lo más posible y alegrarse o indignarse con las mismas cosas con que él se alegra o se indigna.[491] Pero si esta adaptación protege a quien a ella se somete del peligro de *sufrir* injusticias, no le protege, en cambio del peligro de *cometerlas.* Por donde quien se adapte a semejante situación albergará en su alma el mayor de los males. La imitación del tirano le

[485] 119 Gorg., 483 B, 486 B.
[486] 120 Gorg., 509 B-D.
[487] 121 Gorg., 509 D 7-510 A.
[488] 122 Gorg., 510 A.
[489] 123 Gorg., 510 B. La paideia se había establecido, en 470 E, como criterio del gobernante bueno y dichoso.
[490] 124 Gorg., 510 C.
[491] l25 Gorg., 510 D.

corromperá y desencajará.[492] Existirá, ciertamente, el peligro contra el que Calicles prevenía a Sócrates, de que quienes se dedican a imitar a su tirano y señor den muerte un día a quien no lo haga. Sócrates se siente abroquelado contra este peligro por la conciencia de que la vida no es el supremo bien.[493] Pero recomienda a Calicles, ya que no quiere seguir la senda solitaria socrática, que en vez de abrazar su moral señorial, que es inadecuada para Atenas y con la que se complace dentro de un círculo íntimo, se adapte más bien a las normas y a los caprichos de su señor, el *demos* ateniense, y no le imite tan sólo en lo externo, sino que procure parecerse a él todo lo posible interiormente, pues cualquiera otra cosa será peligrosa.[494] De pronto, Calicles, que acaba de prevenir a Sócrates contra el peligro de chocar con los titulares del poder político, aparece colocado en una situación muy parecida a la de Sócrates. Ambos aparecen enfrentados con el mismo problema: el de cómo comportarse con el "tirano" de su estado, que exige que sean respetados incon-dicionalmente sus deseos: el *demos* ateniense. Sócrates ha demostrado que no ignora las consecuencias que su franqueza puede acarrearle y que está dispuesto a afrontarlas por el bien de su patria. Sócrates, el representante de la virtud, es, de los dos, el heroico. Calicles, el defensor de la moral señorial, del derecho del más fuerte, es en realidad el hombre débil, que se adapta exteriormente para dominar por medio de la hábil flexibilidad del hombre de palabras.

Al llegar a este punto del camino, Sócrates recuerda en el momento propicio aquella distinción fundamental trazada por él en el comienzo mismo del diálogo entre los dos tipos de tratamientos del cuerpo y del alma, uno encaminado al placer y al aplauso, el otro orientado hacia lo mejor del hombre; uno dirigido a adular los lados bajos de su naturaleza, otro a luchar contra ellos.[495] Calicles y Só-

537

[492] 126 Gorg., 510 E-511 A. Esa imitación del déspota se convierte para él en el mayor obstáculo de la educación, como Platón expone más a fondo en la República, donde desarrolla sistemáticamente la teoría de que la educación se adapta en todas sus partes al espíritu de las condiciones políticas existentes.

[493] 127 Gorg., 511 A-B.

[494] 128 Gorg., 513 A-C.

[495] 129 Gorg., 513 D: mh\ ka/taxarizo/menon, a)lla\ diamaxo/menon. Cf. 521 A, donde la palabra "luchar" reaparece con este sentido: diama/xesqai)Aqhnai/oij, o(/pwj w(j be/ltistoi e)/sontai, w(j i)atro/n. Se alude, por tanto, a la lucha que el médico tiene que sostener con el paciente frivolo y reacio. También en este punto volvemos a encontrarnos con el parelelo de la medicina.

crates aparecen en este momento como la más perfecta personificación de estos dos tipos de hombre: el adulador y el luchador. Tenemos que optar entre ambos. No podemos desear al estado las artes engañosas de la mentira, sino la terapéutica severa de la verdad, que es la que puede hacer mejores a los ciudadanos. Ni la posesión de dinero o de fortuna ni el aumento del poder pueden constituir un valor para quien no se halle formado, por su espíritu y su intención, en la verdadera *kalokagathía.*[496] El educador filósofo que lleva el estado hacia ella es su único benefactor real, como dice Sócrates, aludiendo a los hombres de estado cuyos servicios se reconocen públicamente en resoluciones laudatorias y se inmortalizan en inscripciones.[497] El empeño de elevar la ciudadanía a este nivel debe comenzar por la selección de los dirigentes políticos. El procedimiento de selección reviste la forma de un examen en toda regla, como corresponde al carácter técnico del arte político de Sócrates.[498] Si se tratase de un examen para la admisión de maestros de obras en la construcción de fortificaciones, de astilleros o de santuarios públicos, observaríamos si los candidatos conocían o no su profesión, con qué maestro habían hecho sus estudios y si habían realizado ya alguna obra importante en su profesión que pudiera servirles de mérito. Al mismo examen someteríamos a quien solicitase trabajar como médico.[499] Y si la política es en realidad un arte, el futuro estadista deberá probar asimismo lo que ha realizado anteriormente en este campo de actividad. Puesto que se trata del arte de hacer a los hombres mejores, Sócrates le pregunta a Calicles, por ser el único estadista que se halla presente, a qué hombres ha hecho mejores en su vida privada, antes de abrazar la carrera política.[500] Sin embargo, apartándose de esta pregunta dirigida medio en broma a una persona de su tiempo, Sócrates pasa a examinar las figuras de los grandes es-

---

[496] 130 Gorg., 513 E. También aquí, como en el pasaje decisivo, Gorg., 470 E, es la posesión de la paideia el único criterio decisivo para juzgar del valor tanto del dinero como de todo poder en general. En efecto, que la kalokagathia, en 541 A 1, no versa sino sobre el concepto de la paideia lo demuestra el empleo simultáneo de ambos términos sinónimos en el pasaje paralelo 470 E 6 y 9.

[497] 130a Es a este empleo concreto, que conocemos de las inscripciones honoríficas, al que alude el concepto de ευεργεσϊα en Gorg,., 513 E, pues se trata de los méritos contraídos respecto a la polis por el educador.

[498] 131 Gorg., 514 B ss. Es Platón quien, siguiendo consecuentemente el hábito socrático de la indagación dialéctica, introduce el concepto del examen en la educación superior. En la República erige totalmente sobre esta base la cultura del gobernante. Trátase de un concepto tomado de las technai de los especialistas: del médico, del arquitecto, etcétera, como el propio Platón nos da a entender con sus ejemplos.

[499] 132 Gorg., 514 A-E.

[500] 133 Gorg., 515 A-B.

tadistas de la historia de Atenas: a Pericles, Cimón, Milcíades y Te-

538

místocles. Según dicen de él sus críticos, Pericles, al introducir el pago de dietas, hizo a los atenienses ociosos, cobardes, charlatanes y codiciosos. Los recibió relativamente mansos de manos de sus antecesores, para convertirlos, como demuestra su propia suerte, en gentes soliviantadas. Cimón y Temístocles fueron enviados por ellos al destierro y a Milcíades pretendieron arrojarlo al báratro. Todos ellos semejan a esos aurigas que, recibiendo un tronco de bestias de tiro manso y dócil, lo tratan de tal modo que acaban saliendo despedidos del carro.[501]

No ha existido aún un estadista en el sentido socrático de la palabra.[502] Los estadistas famosos de Atenas fueron simples servidores del estado, en vez de ser educadores del pueblo.[503] Se convirtieron en instrumento de las flaquezas de la naturaleza humana y procuraron explotarlas, en vez de superarlas mediante la persuasión y la coacción. No eran gimnastas y médicos, sino confiteros que hincharon a fuerza de grasa el cuerpo del pueblo, embotando sus músculos en otro tiempo recios. Claro está que las consecuencias de este atibo-rramiento no se pondrán de manifiesto hasta más tarde. Entretanto, ensalzamos a los hombres que nos han servido esta comida y decimos que han hecho grande el estado, sin fijarnos en que lo que han hecho ha sido hincharlo y debilitarlo.[504] Sin darle prudencia y justicia, lo han llenado de puertos y astilleros, de fortificaciones e impuestos y de otras pacotillas semejantes. Y cuando se declare la enfermedad, no se exigirán cuentas a los culpables, sino a quienes en aquel momento se hallen al frente del estado, los cuales no serán más que cómplices de los otros.[505] Pero que nadie hable de la ingratitud del pueblo que derribe y arroje del poder a sus gobernantes. Es el viejo subterfugio de los sofistas que pretenden educar a los hombres en la virtud y que se quejan de ingratitud cuando sus discípulos se portan mal con ellos y se resisten a pagarles sus honorarios.[506] Entre el sofista y el retórico no hay ninguna diferencia esencial, a no ser que entendamos que el retórico, que

---

[501] 134 Gorg., 515 C-516 E.
[502] 135 Gorg., 517 A.
[503] 136 Gorg., 517 B.
[504] 137 Gorg., 517 C-518 E. La concepción médica y pedagógica del estado se aplica aquí por primera vez como pauta crítica al estado histórico y contemporáneo.
[505] 138 Gorg., 519 A.
[506] 139 Gorg., 519 B-C.

de manera tan despectiva mira al sofista, es en realidad tan inferior a él, exactamente como el juez lo es con respecto al legislador y el médico con respecto al gimnasta. El retórico o el sofista que acusa a quien dice haber "educado" se acusa en realidad a sí mismo y acusa a su propia educación.[507]

Por tanto, puesto en el caso de optar por uno de los dos modos de tratar a los hombres: el que trata de servir al pueblo ateniense 539 adulándolo y el que consiste en luchar contra él para hacerlo mejor, Sócrates sólo puede elegir el segundo, aunque sin desconocer en lo más mínimo el peligro a que con ello se expone su vida.[508] Si alguien le acusa, tendrá que ser necesariamente un hombre malo. Tampoco tendría nada de extraño el que le matasen. Sócrates espera que su obra de educador tenga un desenlace parecido, por la razón siguiente: "Creo —le hace decir Platón solemnemente— que somos muy pocos los atenienses (por no decir que soy yo el único), que nos esforzamos en practicar el verdadero arte del estado; tal vez sea yo el único que defiende la causa del estado entre las gentes de esta época." Si se le acusa, le condenarán como al médico a quien hubiese de juzgar un tropel de niños bajo la acusación de un cocinero. El cocinero les diría: "Este hombre os ha atormentado... con medicinas amargas, con hambre y con sed, mientras que yo os he dado a comer muchos manjares apetitosos." Y nadie haría caso al médico, cuando éste replicase: "Todo lo que yo hice, ¡oh, niños!, lo hice porque así lo exigía vuestra salud." Por eso tampoco se le haría caso a Sócrates cuando éste dijese a sus jueces: "Todo esto lo digo —¡oh, jueces!—, porque es justo, y todo lo que yo hago lo hago por vosotros."[509]Pero a Sócrates no le aterra la expectativa de este fin. Para él no hay más que un camino de salvarse, y es el de mantenerse libre de toda injusticia. Pues el mal mayor, el único que debe temerse, es el de "aparecer en el más allá" con un alma cargada de injusticias.[510]

---

507 140 Gorg., 519 E-520 B.

508 141 Gorg., 521 A. Lo que Sócrates expresa aquí es la "opción de la vida" (bi/ou ai(/resij), que constituye, según su filosofía, el verdadero sentido de la existencia humana y la meta de su búsqueda de la verdad. La opción preexis-tencial de la suerte de la vida en el más allá, que Platón pinta en el mito final de la República (617 B-620 D), sirve de fondo metafísico a esta opción terrenal. El pasaje del Gorgias es, a su vez, el desarrollo del motivo de la Apología (29 D) en que Sócrates opta también, ante el peligro inminente que amenaza su vida, por la conservación de su bíos filosófico.

509 142 Gorg., 521 C-522 A.

510 143 Gorg., 522 D. Este bohqei=n e(autw~|, la conservación de la salud del propio yo, es lo contrario a lo que Calicles entiende por la fuerza mediante la cual se salva el yo físico; Cf. supra p. 528. Si el saber de Sócrates, idéntico a la propia areté, constituye un medio de defenderse a sí mismo (en un sentido elevado del yo), comprendemos en seguida por qué Sócrates insiste ya en el Protágoras (352 C) en que esa filosofía es "capaz de venir en ayuda del hombre". El sentido de este

En el *Gorgias,* Platón abandona por vez primera la actitud de simple examen e investigación que predomina en los diálogos anteriores y en él revela el filósofo en el punto en que esta indagación puramente intelectual al parecer, a la que él atribuye un valor tan alto para una conducta acertada, descubre toda su profundidad, donde el juego que ha venido siguiendo de un modo inexplicablemente apasionado se trueca de pronto en lucha con el mundo entero, en una lucha que reclama el sacrificio de la propia vida. En los primeros diálogos de Platón, a partir del C*ritón,* resuenan más bien los tonos
540 claros y alegres de esta música filosófica, que atraen a todos los amantes de las musas. Pero ¿quién no tiembla cuando, en el *Gorgias,* oye resonar de pronto las voces profundas y broncíneas de la sinfonía socrática y percibe detrás de aquella alegría consumada el tema de la resignación ante la muerte? La vida y la doctrina de Sócrates aparecen fundidas aquí como un todo, por vez primera desde la *Apología.* Por entre la aparente indecisión lógica de los diálogos de Sócrates resplandece aquí la decisión incondicional de la existencia socrática, segura de su meta final, una existencia que debe, por tanto, poseer ya de algún modo aquel saber tan ardientemente deseado, que excluye toda posibilidad de una opción errónea de la voluntad. Contemplada desde este punto de vista, la concentración de la investigación socrática en la idea del bien y en su concepción adquiere un nuevo contenido. Los esfuerzos del logos por captar la meta se convierten en expresión inmediata de esta existencia que todo lo consagra a ella. Lo que para los otros no son más que palabras que escuchan sin llegar a sentirse plenamente convencidos por ellas,[511] es la revelación del verdadero ser de Sócrates. Platón lo expone con la certeza, adquirida por la unidad de la palabra y la realidad en la figura del maestro, de que esto es pura y simplemente el verdadero ser. El *Gorgias* descubre ante nosotros una nueva valoración de la vida, una ontología que radica en el conocimiento socrático de la esencia del alma.[512]

Es este contenido metafísico de la lucha de Sócrates contra la injusticia el que Platón expone ante la capacidad plástica de percepción de nuestro ojo espiritual con los medios sensibles del poeta, en el mito que figura al final del *Gorgias.*[513] Procura por todos los medios hacer asequible al sentimiento vivo

---

bohqei=n es el mismo que tiene esta palabra en la medicina: el de curar al hombre y devolverle la salud. Cf. infra, lib. iv, cap. i, nota 11.

[511] 144 Gorg., 513 C. Platón llama a esto el "efecto usual" (to\ tw~n pollw~n pa/qoj) del mensaje socrático.

[512] 145 Cf. supra, p. 415.

[513] 146 Gorg., 523 A ss.

lo demostrado por la lógica. La forma del mito no significa que Platón apele a una fuerza irracional en nosotros como fuente especial, o incluso como la verdadera fuente de conocimiento, pero nos hace reconocer como una imagen completa, a través de figuras físicas y de sucesos de bulto, como en una pantalla, las líneas trazadas antes por el análisis racional. Por lo tanto, el mito tiene una función de resumen y de síntesis dentro de la obra de arte. Platón se apropia así una de las formas de la enseñanza sofística, pero trasformándola e incorporándola orgánicamente al diálogo socrático. Sin embargo, lo esencial del mito platónico reside en que colabora con el logos al mismo fin. Cuando el complicado desarrollo del pensamiento lógico ha desaparecido desde hace ya mucho tiempo del recuerdo del lector, sigue viviendo en él la imagen del mito, que se convierte así en símbolo del contenido filosófico de toda la obra, más aún, de toda la doctrina y de toda la vida de Platón.

541

El mito del *Gorgias* se enlaza a ciertas ideas religiosas sobre la vida después de la muerte, que Platón modela, evidentemente, con cierta libertad poética para adaptarlas al fin por él perseguido. No es fácil considerar al Sócrates histórico como autor de estas adaptaciones literarias libres de los mitos religiosos, aunque de vez en cuando parase su atención en ellos. Pero tampoco se puede aceptar, porque responde a una concepción demasiado burda de la verdad espiritual, la hipótesis tan extendida de que Platón se asimiló en sus viajes o de otro modo la influencia de los misterios órficos o de otros mitos semejantes, enlazándolos luego en sus ideas con la ética socrática. Los mitos platónicos sobre el destino del alma después de la muerte no son productos dogmáticos de ningún sincretismo histórico-religioso.[514]Interpretarlos así sería menospreciar completamente la capacidad poética creadora de un Platón, que alcanza en ellos uno de sus puntos culminantes. Es indudable, sin embargo, que ideas sobre el más allá como las que suelen agruparse bajo el nombre de ideas órficas, le sirvieron de materia prima. Dejaron su huella en él, porque su sentido artístico necesitaba un fondo metafísico como complemento para la soledad heroica del alma socrática y de su lucha.

Sin semejante punto de apoyo en un mundo invisible, perdería su equilibrio la existencia del hombre que vive y piensa como Sócrates, al menos

[514] 147 En este error incurre la mayoría de los investigadores que abordan a Platón movidos por el interés del historiador de la religión en la órfica. El que llega más lejos en este sentido es Macchioro, que pura y simplemente deriva de la órfica la filosofía de Platón en su mayor parte.

mirándola con los ojos de seres limitados al mundo de los sentidos. La verdad de la valoración socrática de la vida sólo podía comprenderse refiriéndola a un "más allá", tal como lo pintaba el lenguaje enérgico y sensible de las representaciones órficas de la vida después de la muerte: como una morada en que podía emitirse un juicio definitivo acerca del valor y de la inutilidad, de la dicha y la perdición del hombre, donde "el alma misma" era juzgada por "el alma misma" sin la envoltura protectora y engañosa de la belleza, la posición social, la riqueza y el poder.[515] Este "juicio", que la imaginación religiosa desplaza a una segunda vida, situada después de la muerte, se convierte para Platón en una verdad superior cuando intenta llevar a su término el concepto socrático de la personalidad humana como un valor puramente interior, basado en sí mismo. Si la pureza del alma de toda injusticia constituye su salud y la mancha de la culpa, en cambio, su perdición y su enfermedad, el juicio del más allá equivaldría a un examen médico del alma. El alma desnuda comparece ante el juez, que es a su vez un alma desnuda, y éste explora en ella todas las cicatrices, todas las heridas y todas las manchas que han dejado en ella los sufrimientos de la propia injusticia 542 que en vida padeció.[516] Platón no toma este rasgo de los mitos órfi-cos. Con él no hace más que expresar una idea fundamental de Sócrates, a saber: que las injusticias pasadas perduran en el alma y *forman* la esencia de ésta. Las almas que aparezcan sanas —que serán en su mayoría aquellas que perteneciesen en vida a hombres simples, sin poder y sin posición pública y entregados al deseo de conocer y realizar el bien (φιλόσοφοι ψυχαί)— se dejarán en libertad en las islas de los bienaventurados. Las otras serán enviadas al Tártaro. La distinción entre enfermos curables e incurables que se establece con respecto a las almas que no aparecen sanas, deja abierto un camino de curación mediante largos sufrimientos y dolorosas curas.[517] Las incurables —que serán en su mayoría almas de tiranos y de hombres de poder, a las que ya no es posible salvar con ninguna terapéutica—, se erigen en ejemplos eternos, *paradeigmata,* para beneficio de las otras.[518] Por tanto, el mundo posterior a la muerte se convierte en continuación y

---

[515] 148 Gorg. 523 E: au)th=| th= yuxh= au)th\n th\n yuxh\n qewrou=nta. Las envolturas engañosas, en 523 B-D.

[516] 149 Gorg., 524 B-D.

[517] 150 Las islas de los bienaventurados, en 523 B, 524 A, 526 C; los pecadores curables e incurables, en 525 B-C, 526 B 7.

[518] 151 Gorg., 525 C-D. Entre ellos figuran también Arquelao, rey de Mace-donia, y los demás tiranos cuya bienaventuranza pone Sócrates en tela de juicio (470 D-E) por no saber en qué condiciones se encontraba su paideia y su "justicia". En el examen médico del más allá se pone de manifiesto que las almas de quienes han sido "educados sin verdad" (525 A) ya no encierran nada, sino que son almas raquíticas y amputadas.

perfeccionamiento de la *paideia* de la vida terrenal: los mal educados, pero capaces todavía de corrección, obtienen una última posibilidad de alcanzar todavía la meta, a fuerza de duros sufrimientos y castigos. Los incapaces de corrección, los que ya no pueden ser salvados, sirven por lo menos de medio para la educación de los demás.

El *Gorgias* termina con la exhortación ante la *apaideusia,*[519] o sea la ignorancia con respecto a los bienes supremos de la vida, y aplaza toda discusión en torno al estado y a la política hasta el momento en que nos liberemos de esta ignorancia. De este modo Platón recuerda una vez más la tendencia pedagógica fundamental de todo el diálogo y de la filosofía socrática como tal y graba indeleblemente en nuestra memoria su concepción acerca de la esencia de la *paideia,* divergente de cualquier otra. Se trata de la lucha a lo largo de toda la vida del alma por liberarse de la ignorancia acerca de los bienes supremos, ignorancia que se apodera de ella y le cierra el camino hacia la verdadera salvación.[520] Estas palabras nos remontan de nuevo al final del *Protágoras,* donde ya se hablaba de esta ignorancia, de "la falsa opinión y el error con respecto a las cosas que tienen un valor supremo, como de la fuente de todo mal." [521] Allí se decía que no era propio de la naturaleza humana el optar voluntariamente por 543 el mal. No se indicaba con precisión el carácter de este saber, sino que el autor se remitía para ello a una investigación posterior.[522] El *Gorgias* nos aporta la primera revelación completa del programa de la *paideia* socrática que iba implícito en aquella referencia, de su ética y de su fondo metafísico. Esta obra representa, por tanto, una etapa de importancia decisiva en el gran debate socrático que se desarrolla en los diálogos de Platón y que hemos caracterizado como el proceso de la conciencia progresiva de las premisas filosóficas que determinan la vida y el pensamiento socráticos.[523] Este proceso encierra muchos aspectos, pues recae tanto sobre el lado lógico y metódico de Sócrates como sobre su *ethos* y su *bíos.* En el *Gorgias* todos éstos aparecen reunidos por vez primera, aunque haciendo hincapié, realmente, en el contenido ético. Esto es lo que determina también su importancia como documento de la *paideia* platónica.

En los primeros diálogos de Platón el aspecto pedagógico del tipo de

---

[519] 152 Gorg., 527 E.

[520] 153 Gorg., 527 D 7.

[521] 154 Prot., 358 C.

[522] 155 Prot., 357 B 5.

[523] 156 Cf. supra, pp. 448, 485.

conversación de Sócrates se reflejaba sobre todo en lo metódico, así como también en su mismo objeto, o sea en el problema de la virtud. El *Protágoras* pone luego de relieve toda la tendencia de investigación de Sócrates, encaminada al conocimiento de los supremos valores, como fundamental para el problema de la educación del hombre, aun cuando no nos informe todavía acerca del modo como debe estructurarse una educación sobre esta base. Lo único que nos da a conocer es la nueva valoración del saber como camino hacia la *areté* y el postulado de una *techné* que sirva de base a una conducta acertada. Si se admite la posibilidad de esta *techné,* se habrá superado en el plano de los principios la educación sofística, o se la habrá reducido a una posición secundaria por lo menos. El *Gorgias* recoge de nuevo el problema en este punto y desarrolla las características y premisas esenciales de la *techné* en cuestión. Lo hace bajo la forma de un debate con la retórica, la cual es considerada aquí, según lo demuestra al final del diálogo, como sustancialmente idéntica a la sofística. Sin embargo, si la retórica se elige ahora como blanco de crítica no es sólo por razones de variación, sino porque, siendo como es el poder que dirige el estado, hace que nuestra mirada recaiga sobre el problema de las relaciones entre éste y la educación. Esta unidad que nos había servido ya para ordenar, por razones interiores, los primeros diálogos platónicos, y que había sido subrayada con claridad por el *Protágoras,* se confirma expresamente y se perfila con más detalle en el *Gorgias.* Como demuestra el *Protágoras,* también la cultura sofística intentaba preparar a los ciudadanos para vivir en el estado. No ilustraba sólo acerca del estado, sino que señalaba también teóricamente la condicionalidad sociológica de la educación por el estado. Pero su objetivo era preparar con éxito dirigentes para la vida pública, que supiesen adaptarse prácticamente a
544 las condiciones existentes y operar a base de ellas. En consecuencia, la relación entre el estado y la educación, al modo como la concebían los sofistas, era completamente unilateral desde el punto de vista de Sócrates, ya que aceptaban sin más examen el estado tal como existía, tomando así como pauta para su educación los postulados de una vida política ya por completo degenerada.

Frente a esto, el *Gorgias* desarrolla el punto de vista decisivo de Platón de que el problema fundamental de toda educación es el problema de la norma suprema a que ha de ajustarse y del conocimiento de esta meta. Sócrates aparece en el *Gorgias* como el verdadero educador, como el único hombre que posee el conocimiento del *telos.* En la *Apología* y en las demás obras anteriores al P*rotágoras,* así como en esta misma, el Sócrates platónico, coincidiendo evidentemente con el Sócrates histórico, rechaza todavía con ironía la

pretensión de educar a los hombres, aunque ya Platón lo caracterice como el verdadero educador. En cambio, en el *Gorgias* se presenta la *paideia* en su sentido ético como el bien supremo y el compendio de la dicha humana y nos encontramos ya con un Sócrates que reivindica para sí la posesión de tal *paideia.* Platón pone ahora en la persona de su maestro su propia convicción pasional de que Sócrates es el verdadero educador que el estado necesita y hace que Sócrates, con un sentimiento de su propia personalidad y un *pathos* que no es socrático, sino enteramente platónico, se llame, fundándose en su pedagogía, "el único estadista de su tiempo".[524] La verdadera misión del estadista no consiste en adaptarse a la masa, como lo entiende la falsa *paideia* de los retóricos y los sofistas,[525] sino que es de suyo una misión educativa, pues estriba en hacer mejores a los hombres. El *Gorgias* no nos dice todavía qué tipo de estado se obtendría consagrando todas las fuerzas a la consecución de este objetivo. Esto se pondrá de manifiesto más tarde, en la *República* platónica. El *Gorgias* se limita a proclamar con emoción verdaderamente profética la meta como tal, la reducción del estado a su misión educativa. En este tipo de estado, aunque sólo en él naturalmente, se justifica el postulado de una educación que, como la socrática, se traza como objetivo la norma absoluta de la perfección humana, de considerarse como el nervio de todo el arte del estado.

En esta obra, la primera en que Platón desarrolla expresamente la *paideia* socrática como una *techné* política, la contrapone ya del modo más marcado al estado existente. Este antagonismo tiene un carácter completamente distinto a lo que sabemos acerca de la oposición existente entre la educación sofística y los representantes de la política. Los sofistas eran una manifestación nueva, puesta de moda, y provocaban la curiosidad y el recelo de los círculos conservadores; 545 se hallaban, por tanto, en este sentido, completamente a la defensiva. Aun en los casos en que, con teorías como la del derecho del más fuerte, o la crítica del principio igualitario en la democracia, daban armas a la oposición, sabían, como lo demuestra el ejemplo de Ca-licles, combinar estas doctrinas expuestas en círculos reducidos con la mayor adaptabilidad. Sin duda, Sócrates no había tomado tales precauciones y Platón hace hincapié en su franqueza, que mueve a Calicles a prevenirle.[526] Pero el *Gorgias* de

---

[524] 157 Gorg., 521 D.

[525] 158 Esta crítica de la paideia existente se desarrolla más en detalle en la República, 492 B ss., sobre todo en 493 A-C. Cf. infra, pp. 667 s.

[526] 159 Calicles confunde la critica del estado ateniense por Sócrates con la oposición espartana de la minoría oligárquica de Atenas, Gorg., 515 E. Considera a Sócrates sometido espiritualmente a este círculo de opinión. Pero Sócrates hace hincapié en

Platón va más allá al glorificar esta franqueza en una obra literaria sensacional, sacando plenamente a la luz pública el antagonismo existente entre la pedagogía socrática y la realidad política. Ya la *Apología,* al presentar a Sócrates en conflicto con el poder del estado, hubo de colocar en el lugar central este problema, y lo hizo sin atenuar en nada su dureza y su gravedad. El conflicto entre Sócrates y el estado no aparece en ella, según veíamos, como algo casual, sino como una necesidad ineluctable.[527] En los primeros diálogos de Platón la forma y el contenido de la investigación socrática aparecen más en primer plano y la tensión entre esta nueva ciencia política y el estado parece relegada al olvido. Pero el *Gorgias* nos revela que esta pretendida quietud no era más que una apariencia. En esta obra, en la que Platón expone por primera vez la *paideia* socrática como un programa cerrado, considera tan esencial su antagonismo con el arte del estado existente y con el espíritu que impera en la vida pública, que desarrolla por entero su carácter a la luz de un debate crítico con la retórica, en la que ve, con su apariencia tornasolada, la auténtica representante de los manejos políticos de su tiempo. Más aún: señala a las nubes amenazadoras que se apelotonan y anuncian el estallido inminente de la tormenta.

Sin embargo, lo nuevo en el *Gorgias* es que aquí el acusado no es Sócrates, sino el estado. Al desarrollarse el mensaje de Sócrates a sus conciudadanos para que velen por su alma sacando de él un sistema filosófico de educación, Platón carga en la cuenta de esta filosofía el grave conflicto con el estado que había de poner fin a la vida de Sócrates. Mientras que en la *Apología* este conflicto podía aparecer todavía a los ojos de ciertos lectores como una catástrofe aislada, el *Gorgias* pone de manifiesto que el pensamiento de Platón gira sin cesar en torno al hecho de tal conflicto. Su filosofía se despliega plenamente al poner de manifiesto las premisas de la vida y el pensamiento socráticos, y así sucede también en este punto importantísimo; 546 se esfuerza en comprender en *su* necesidad el conflicto que condujo a "la muerte del más justo de los ciudadanos",[528] y el conflicto se convierte de esta manera en punto de partida de toda su filosofía de la educación. La *Carta séptima* esclarece con precisión esta experiencia vivida, en la importancia filosófica permanente que encierra para Platón, y lo hace con tal resplandor, que la obra y el testimonio propio se complementan del modo más perfecto. La

que sólo enjuicia aquello que él como cualquier otro ve y oye en torno suyo. Con esto, Platón quiere, evidentemente, poner de relieve que se abstiene de toda política de partido y que pretende elevar su crítica a otro nivel.

[527] 160 Cf. supra, p. 452.

[528] 161 Carta VII, 324 E, y final del Fedón.

ruptura con el estado de su tiempo, que Platón, según el testimonio de la *Carta séptima,* abandona como irremediable después del desenlace de la vida de Sócrates, sale a luz en el *Gorgias.*[529] Pero al mismo tiempo se revela de qué modo tan concreto y tan político tuvo que haber comprendido Platón desde el primer momento, entre todos los discípulos de Sócrates, la misión educativa del maestro. La repudiación del estado que Sócrates había declarado insostenible no significa, para Platón, el abandono del estado como tal. Por el contrario, el fracaso de Sócrates, del "único verdadero estadista de su tiempo", lo que hace es esclarecer por vez primera el problema planteado: de lo que se trata es de armonizar el estado con los postulados de la doctrina socrática. No es la educación lo que hay que reformar, como creían los que acusaron y ejecutaron a Sócrates, sino que es el estado el que tiene que renovarse desde sus cimientos. ¿Y qué significa esto para Platón? La crítica del *Gorgias* se endereza de un modo tan exclusivo contra los estadistas atenienses del presente y del pasado, que parece como si la voluntad reformadora de Platón admitiese todavía la posibilidad de una trasformación política en su propia patria. Sin embargo, la *Carta séptima* demuestra que ya en aquella época Platón no admitía semejante posibilidad.[530] ¿Cómo podía el espíritu socrático penetrar en un estado "retórico" hasta la médula como era el ateniense? Detrás del *Gorgias* se alza ya la idea del estado de los filósofos. La crítica demoledora del estado histórico que se contiene en esta obra no tiende a la revolución violenta[531]ni es tampoco la explosión de un sombrío fatalismo, de un estado de espíritu catastrófico, que habría sido comprensible después de la bancarrota exterior e interior de Atenas que siguió a la guerra del Peloponeso. Con la brusca negación de lo existente, Platón se abre paso en el *Gorgias* hacia la construcción del "mejor tipo de estado" que tiene presente como meta y que esbozará sin preocuparse para nada, ni ahora ni más tarde, de la posibilidad de su realización. El hecho de que inicie este camino exponiendo en el *Gorgias* la *paideia* socrática y su meta, señala claramente el punto interior de partida de la nueva voluntad hacia el estado, pues *ésta* es para Platón el polo firme en medio de un mundo de decadencia social.

El postulado paradójico de un arte basado en un conocimiento 547
inquebrantable de los supremos bienes humanos y que tenga por única meta hacer a los ciudadanos buenos y felices surge manifiestamente de la síntesis de la propia voluntad de estadista de Platón y su fe en la misión

[529] 162 Carta VII, 324 E, 325 B-326 B.
[530] 163 Cana VII, 325 C ss.
[531] 164 Carta VII, 331 D.

política de Sócrates. Pero esta explicación personal, psicológica, no basta para hacernos comprender plenamente la idea platónica de una *techné* política que es al mismo tiempo construcción de estado y cuidado del alma. Para el modo de sentir moderno se confunden aquí dos misiones distintas que, por lo menos hasta hace poco, solíamos separar con rigor. Nuestra política es política realista; nuestra ética individual, idealista. Aunque el estado moderno ha tomado en sus manos en muchos aspectos la educación de la infancia y la juventud y reivindica de nuevo, con ello, una parte de la misión del estado antiguo, nos resulta difícil admitir por un momento la concepción de los griegos antiguos según la cual la ley del estado era al propio tiempo la fuente de todas las normas de la vida humana y la virtud del hombre se identificaba con la virtud del ciudadano. Esta unidad sufrió la primera conmoción seria en tiempo de Sócrates. La razón de estado y el sentimiento moral de los individuos empezaron a divorciarse cada vez más abiertamente, a medida que se embrutecía la vida política y el sentimiento moral individual de los mejores se hacía independiente y se afinaba. Esta ruptura —ya expuesta más arriba por nosotros—, de la primitiva armonía entre la virtud humana y la virtud ciudadana constituye la premisa histórica del pensamiento platónico en lo tocante a la filosofía del estado. Ahora se ponía de manifiesto que el poder del estado de someter a su imperio los espíritus —poder evidente en el antiguo estado-ciudad—, tenía su reverso peligroso. Debía conducir a la postre, necesariamente, a que los individuos de cultura superior abrazasen caminos desviados y se retrajesen del estado o aplicasen a éste su pauta ética ideal, abriendo con ello un conflicto insoluble entre su modo de ver y el estado real. Platón es absolutamente contrario, en principio, a la tendencia individualista a huir del estado. Se había formado dentro de una tradición de familia y de clase en la que se consideraba evidente que los mejores consagrasen su vida al estado. Es difícil que la crítica socrática le hubiera producido una impresión tan profunda como la que atestiguan sus obras si no hubiese compartido de por sí aquella elevada concepción del estado que veía en éste el legislador moral de sus ciudadanos. Por eso Platón no interpreta tampoco el conflicto de Sócrates con el estado en el sentido de que haya llegado el momento de dar al estado lo que es del estado y a Dios lo que es de Dios. No se le pasa por las mientes el sustraer a la órbita de acción del estado la parte mejor del hombre. Individuo y comunidad forman un todo y la norma que preside esta relación tiene que representarla el estado, y sólo él. Pero esta pretensión del estado de imperar sobre el alma indivisa y entera del hombre plantea el más difícil de los problemas, a partir del momento 548 en que esta alma descubre en la entraña de su propia conciencia moral la única

pauta del valor y la dicha humanos. En estas condiciones, el estado no puede quedarse rezagado detrás de esta evolución moral y tiene que emprender, según el modo de ver de Platón, el camino de convertirse en educador y médico de almas o resignarse, si no quiere asumir esta misión, a que se le considere como un organismo degenerado e indigno de su autoridad. En el *Gorgias* de Platón se pone de manifiesto la decisión de sacrificar todas las demás funciones que forman la vida del estado a esta misión de educador moral.

Pero, además de la elevada concepción tradicional de la importancia de la *polis* para la vida del individuo, había otro motivo que determinaba este giro nuevo y peculiar de Platón ante el estado. Este segundo motivo radicaba en la misma teoría socrática de la virtud. Desde el momento en que Platón, coincidiendo con Sócrates, basa la conducta acertada del hombre en el conocimiento de los valores supremos, la realización de estos valores se convierte de algo que afecta a las meras opiniones y a los sentimientos subjetivos en misión del supremo conocimiento a que puede elevarse el espíritu humano. El mismo Sócrates había hecho patente con la confesión irónica de su propia ignorancia que el conocimiento del bien a que aspiraba no estaba al alcance de cualquiera. Por consiguiente, no se hace honor a la importancia de la libertad frente a toda tradición que Sócrates personifica si se la interpreta en sentido moderno como la independencia recién conquistada de la conciencia personal. Platón, al enfocar el concepto de este saber socrático en el sentido estricto de su "*techné* política" acentúa del modo más enérgico su carácter objetivo. Lejos de contraponerse al saber profesional, toma su ideal de éste. No es un saber asequible a la masa, sino material del conocimiento filosófico supremo. Precisamente al llegar al punto de la evolución en que esperamos encontrarnos con el concepto moderno de la conciencia personal y de la libre decisión moral del individuo, vemos que este concepto se elimina de nuevo y que en su lugar se instaura la autoridad de una verdad filosófica objetiva que reivindica para sí el derecho a dominar toda la vida de la comunidad humana y, por tanto, también la del individuo. Si existe la ciencia socrática, sólo puede desplegar su plena eficacia, según Platón, dentro del marco de la vida de una comunidad que él representa, al modo tradicional, como una nueva *civitas.*

VII EL *MENÓN* - EL NUEVO CONCEPTO DEL SABER

549

EN LOS anteriores diálogos Platón había intentado acercarse al conocimiento de la *areté* por diversos caminos, todos los cuales conducían a la conciencia de que las distintas cualidades llamadas virtudes, tales como la valentía, la prudencia, la piedad y la justicia, son simplemente partes de una virtud, de la virtud total, y de que la esencia de la virtud es de suyo un saber. En el *Protágoras y* en el *Gorgias* demuestra que esta conciencia, cuya exactitud se da por supuesta, constituye el problema central de toda educación, y los contornos de una *paideia* erigida sobre esta base cobran por vez primera una fisonomía definida. Debatiéndose de un modo severo con los representantes de la educación anterior, demuestra Platón en ambos diálogos que los únicos de entre ellos que asignaban al saber una alta significación, los sofistas, no estaban dispuestos a sacar la consecuencia implícita en su punto de vista, o sea la de basar también sobre un saber la cultura moral y política del hombre; por su parte, la educación tradicional perdía de vista completamente este factor. En el *Protágoras,* Sócrates había intentado ganar para su causa a los sofistas. Pero cuanto más intentaba ahondar hasta llegar a las últimas consecuencias en su tesis de que la virtud sólo podía ser, en última instancia, un saber, embrollándose así en su primitiva negación de la posibilidad de enseñar la virtud, más se resistía Protágoras a reconocer que su pretensión de pasar por maestro de la virtud sólo podia quedar a salvo mediante la aceptación del axioma socrático e que la virtud era un saber.

Ya allí se había visto con claridad que el conocimiento del bien de que habla Sócrates tenía que ser necesariamente de otro carácter que lo que suele entenderse por saber; pero sin que se procediese todavía a investigar la naturaleza misma de él. El *Protágoras* se limita de un modo deliberado a demostrar que la virtud tiene que ser necesariamente susceptible de enseñanza, si Sócrates no se equivoca al sostener que constituye un saber. Sólo a modo de sugestión se determina este saber como un "arte de la medida", pero sin que se nos dijese en qué consistía ese arte y cuál era su patrón, pues el examen de este problema se dejaba para otra ocasión.[532] Esto

[532] l Prot., 357 B.

no tenía por necesidad que interpretarse como la referencia a un determinado diálogo posterior. Platón trata con reiteración del problema del saber, que es en él un problema que no se abandona jamás. No obstante, esta referencia da a entender con toda claridad que, una vez 550 establecida la equiparación entre la virtud y el saber y esclarecida la importancia de este saber-virtud para toda educación, se hacía necesaria con apremio una investigación especial del problema de lo que era el saber así concebido. Pues bien, el primer diálogo en que esta investigación se aborda es el *Menón.* Es, además, la obra que se halla más próxima en el tiempo al grupo de los diálogos que hemos comentado anteriormente y constituye, por tanto, la respuesta más inmediata de Platón al problema planteado en el *Protágoras:* ¿qué clase de saber es ése que Sócrates considera fundamental para *areté* ?

Partiendo de la conciencia exacta de la importancia que el problema del saber tiene en la filosofía de Platón, pero exagerando, se ha dicho que el *Menón* es el programa de la Academia, con lo cual sólo se demuestra una cosa: que se tergiversa en un sentido moderno lo que Platón representaba. Ningún programa de su escuela podía circunscribir en ningún momento la filosofía al problema del saber, sobre todo si esta palabra se concibe con esa generalidad abstracta de la moderna teoría del conocimiento y de la lógica moderna. Hasta en el *Menón,* obra que por vez primera trata de un modo relativamente independiente este complejo de problemas, se preocupa Platón de señalar que el problema del saber surge y sólo tiene sentido, para él, partiendo del conjunto de su investigación ética. También aquí se toma como punto de partida este problema: ¿cómo podemos entrar en posesión de la *areté?* [533] Claro está que en el *Menón* este problema no se desarrolla detalladamente como en los otros diálogos, para terminar al final de él con la tesis de que la *areté* sólo puede adquirirse mediante el saber, sino que aquí Platón coloca de modo deliberado en el centro de su investigación el problema del saber y de sus orígenes. Pero no debe perderse de vista que, en toda esta disquisición, se refiere precisamente al conocimiento de la virtud y del bien, es decir, al nuevo saber socrático. Y este saber no puede desligarse de su objeto y sólo puede comprenderse partiendo de él. Formula e investiga al comienzo del diálogo, en forma perfectamente escolar, las distintas respuestas que pueden darse a la pregunta de cómo surge la *areté:* ¿la virtud es susceptible de ser enseñada, o se adquiere por la práctica? ¿O no ocurre ninguna de estas dos cosas, sino que la virtud le es comunicada al hombre por la naturaleza o de cualquier otro modo? Era la forma tradicional del problema, la forma en que

---

[533] 2 Men., 70 A.

estábamos familiarizados ya con él desde los poetas antiguos, desde Hesíodo, Teognis, Simónides y Píndaro, y la forma en que lo plantean también los sofistas, empalmados con aquella tradición. Según Platón, lo nuevo del planteamiento del problema por Sócrates estriba en que empieza investigando qué sea la *areté* en sí, antes de lanzarse a decir cómo se entra en posesión de ella.[534]

551

El sentido lógico de este problema, hacia el que nos conducía ya una y otra vez el examen de las diversas virtudes en los diálogos menores, nos lo explica el *Menón* de un modo muy detallado. Platón lleva aquí a la conciencia del lector, con mayor claridad que en ninguna otra de sus obras, qué es lo que hay en el fondo de esta pregunta: ¿qué es la *areté* en sí? Ante todo se pone en claro la diferencia que existe entre la virtud en sí y las distintas modalidades concretas de la virtud. Menón ha aprendido con Gorgias, su maestro, a distinguir entre la virtud del hombre y la de la mujer, la del adulto y la del niño, la del hombre libre y la del esclavo.[535] Pero Sócrates ignora todo este tropel de virtudes que Menón hace desfilar ante él en lugar de la única virtud que les sirve de base a todas.[536] Puede que esta diferenciación de la virtud con arreglo a la edad, el sexo o la posición social sea útil desde otros puntos de vista, pero para poder establecerla es necesario enfocar la virtud única en relación con las distintas personas que la encarnan y con sus diversos modos de aplicarse. Y esto no es más que su aspecto relativo, cuando de lo que en realidad se trataba era de indagar su carácter absoluto.[537] Este algo desde cuyo punto de vista las virtudes no aparecen múltiples y distintas, sino que son todas una y la misma virtud, es lo que Platón llama el *eidos*.[538] Es "aquello por virtud de lo cual" todas ellas son virtudes.[539]Platón le da ese nombre

---

534 3 Men., 71 A. Desde el punto de vista científico este orden aparece como el único lógico y evidente, pero los antiguos poetas estaban muy lejos de plantear el problema de la esencia de la areté en esta forma tan general, aun cuando creían que debían dar a una areté preferencia sobre todas las demás, como hacían Tirteo, Teognis y Jenófanes. Cuando Sócrates condiciona la adquisición de la areté a la solución del problema de su esencia, es decir, a un difícil y complejo proceso intelectual, esto quiere decir que la areté ha pasado a ser algo problemático para él y para su época.

535 4 Men., 71 D-E. ,

536 5 Men., 72 A

537 6 Men., 72 B, presenta como la meta de la investigación la esencia (ουσια) de una cosa. Pero antes Cf. Prot., 349 B.

538 7 Men 72 C-D.

539 8 Men., 72 C. Cf. el ejemplo dado en 72 B.

porque sólo con vistas a este algo[540] puede el que contesta explicar claramente qué es la virtud. El giro "con vistas a" (a)poble/pon ei)/j ti) aparece empleado con frecuencia por Platón y expresa de un modo plástico la esencia de lo que él entiende por *eidos* o *idea.* Lo mismo que ocurre con la *areté,* existe también un *eidos* unitario respecto a otros "conceptos" análogos (como nosotros los llamaríamos, pero Platón no ha adquirido todavía la conciencia ni posee el nombre de este algo lógico, por cuya razón es mejor que hablemos de "entidades"). Este mismo carácter tienen los *eide,* o las ideas de salud, tamaño y fuerza.[541] Ya en el *Gorgias* y en otras obras se contraponen éstas, como virtudes *(aretai)* del cuerpo, a las virtudes del alma.[542] Son, pues, ejemplos elegidos con su cuenta 552 y razón y ponen una vez más en claro que el *eidos* platónico se desarrolla de una manera absolutamente concreta sobre el problema de la virtud *(areté).* Si queremos saber qué es la salud, no nos ponemos a averiguar si se manifiesta de distinto modo en el hombre, en la mujer, etcétera, sino que procuramos captar el *eidos,* siempre y en todas partes idéntico, de la salud. Lo mismo ocurre con la fuerza y el tamaño, las otras dos virtudes del cuerpo. Tampoco respecto a la virtud del alma supone, pues, ninguna diferencia el que la justicia o la prudencia, por ejemplo, se den en un hombre o en una mujer. La virtud es siempre la misma.[543]

El análisis de estos problemas lógicos se mantiene deliberadamente dentro de los limites de lo elemental y sólo procura esclarecer los pasos esenciales del pensamiento socrático. El propio Platón dice que el diálogo de Sócrates con Menón no es sino un "ejercicio (μελέτη) para poder contestar a la pregunta sobre la esencia de la *areté*".[544] Y esta esencia no se caracteriza sólo por el hecho de contraponerla como algo unitario y absoluto a las múltiples relaciones de la virtud con hombres de diverso tipo, sino también contraponiéndola a lo que Platón llama las partes de la virtud, como son la justicia, la prudencia, etcétera.[545] Decíamos más arriba que en nada afecta a la unidad de la virtud el hecho de que la justicia, por ejemplo, sea practicada

---

[540] 9 Men., 72 C 8.
[541] 10 Men., 72 E.
[542] 11 En Gorg., 499 D y 504 B, Platón menciona "entre otros" la salud y la fuerza como ejemplos de las "virtudes del cuerpo" (a)retai\ sw/matoj). En Leyes, 631 C, aparecen emparejadas la salud, la belleza y la fuerza, trinidad que cita también Aristóteles (frag. 45, ed. Rose) en el Eudemo, cuando todavía pisa terreno platónico y es un buen testigo de la doctrina académica vigente.
[543] 12 Men., 73 C.
[544] 13 Men., 75 A.
[545] 14 Men., 74 A.

por un hombre o por una mujer. Pero ¿acaso la virtud consistente en la justicia no es algo distinto de la virtud manifestada como prudencia? ¿Y el desdoblamiento de la virtud en diferentes formas específicas, a través de las cuales se manifiesta, no correrá peligro de destruir o quebrantar la unidad que investigamos? Dicho en otras palabras, ¿no son la justicia, la valentía y la prudencia virtudes realmente distintas? Sabemos ya, por los diálogos socráticos menores y por el *Protágoras,* que el problema fundamental de Sócrates reside precisamente en la unidad esencial de estas partes de la virtud.[546] Designaba allí el objeto por él indagado con el nombre de la "virtud total". En el *Menón,* equipara la ουσια o esencia de la virtud a la suma y compendio de aquello que puede predicarse no de unas u otras partes cualesquiera de la virtud, sino de la virtud misma en conjunto o "en total" (kata\ o(/lou),[547] con lo cual se establece por vez primera y se pone de relieve con incomparable claridad plástica el nuevo concepto lógico de lo general (καθόλου). El *eidos* del bien o de la *areté,* de que habla Platón, no es otra cosa, precisamente, que esta concepción del bien "en total".[548] Lo peculiar de la 553 cosa está en. que este bien "en total" (kata\ o(/lou) es designado al mismo tiempo por Platón como lo verdaderamente real y existente, lo que repugna a una equiparación con nuestro "concepto" lógico, con lo general. En el *Menón,* lo mismo que en los diálogos anteriores, no nos encontramos nunca con una verdadera definición de la *areté* y, por lo demás, es evidente que por el momento semejante definición no tiene nada que ver con el problema de la esencia de la virtud. En vez de eso, se analizan una vez más las diferentes partes de la virtud, refiriéndolas como siempre al problema de la virtud en sí, es decir, a la idea. Lo que sea se explica como tal idea y no como definición. La idea es la meta a que tiende el movimiento dialéctico del pensamiento platónico. Esta conciencia, que el lector se formaba ya en las obras anteriores de Platón, se esclarece todavía más en el Menón.[549]

Si sabemos comprender en su claro sentido literal, tal y como lo va

[546] 15 Cf. Prot., 329 C-D, 349 B.
[547] l6 Men., 77 A.
[548] 17 El "momento" visual que trasciende de esta designación del acto lógico va implícito también en términos como eidos e idea, que hacen hincapié en la visión o en la imagen. La raíz de ambos términos es la misma que la de la palabra latina video.
[549] 18 El concepto del eidos aparece ya en los comienzos de la carrera de Platón como escritor, en el Eutifrón, 5 D y 6 D-E. En el Gorgias, 503 (Cf. 499 E), sobre todo, se ve claramente que el eidos del bien ocupa un lugar central en el pensamiento de Platón. En el Menón, 72 C-D, aparece en primer plano el problema lógico de "un único eidos" en la multiplicidad de los fenómenos. Sobre Lisis, véase la nota 5 b del cap. viii.

desarrollando paso a paso en el *Menón*, este análisis del proceso lógico de la dialéctica socrática por Platón, su más autorizado intérprete, nos parece que será punto menos que imposible incurrir en los errores cometidos en los viejos y en los nuevos tiempos por sus en-juiciadores filosóficos. En cierto modo, es Aristóteles quien rompe la marcha por este camino equivocado, al mantener su famosa afirmación de que Sócrates fue el primero que procuró definir los conceptos generales, que Platón hipostasió, duplicando, por tanto, inútilmente, este concepto lógico general como realidad ontológica.[550] Según esto, la idea platónica presupone desde el primer momento el descubrimiento de lo general lógico y, aceptado así, es indudable que la idea no representaría realmente más que una extraña duplicación del concepto existente en el espíritu humano. Los lógicos modernos siguen en su mayoría las huellas de Aristóteles, en esta reconstrucción del proceso interior que llevó a Platón a establecer la teoría de las ideas.[551] Sin 554 embargo, aunque lo que nosotros llamamos concepto se contenga ya potencialmente en el qué sea socrático, es evidente que Platón, al interpretar esta pregunta socrática sobre la esencia de la *areté,* sigue otro camino del que el lógico moderno considera natural. El concepto lógico general se le antoja al moderno algo tan evidente, que considera como un simple apéndice enojoso y problemático aquello en que la idea platónica rebasa ese concepto, puesto que da por sentado sin más que ante todo hay que representarse la virtud en sí como concepto lógico, para luego poder asignar además a este concepto una existencia en sentido ontológico. Pero, en realidad, en el *Menón* no se dice nada de esta doble acepción de la palabra, y aunque *nosotros* distingamos con claridad en Platón los dos aspectos: el de lo lógico universal y el de lo ontológico real, lo cierto es que

---

[550] 19 ARISTÓTELES, Metaf., A 6, 987 b 1; M 4, 1078 b 17-33. (Cf. A 9, 990 b 1.)

[551] 20 La "escuela de Marburgo", que durante algún tiempo preconizó en numerosas publicaciones, con gran insistencia, una nueva interpretación platónica, se declaró enérgicamente contraria a la concepción aristotélica. Véase sobre todo Paul NATORP, Platos Ideenlehre (Marburgo, 1910). Esta reacción no condujo directamente a esclarecer la comprensión de la verdadera posición histórica ocupada por los dos grandes filósofos, porque pecaba en sentido contrario. Ahora se decía que Aristóteles había convertido falsamente las ideas de Platón en una especie de "cosas" (que las había materializado) y se defendía de esta tergiversación a Platón; pero no en un sentido verdaderamente platónico, sino en el sentido de la lógica moderna, asignándose a sus ideas un carácter puramente lógico. Fue Julius STENZEL quien, en su primer libro, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik (Breslau, 1917) [trad. inglesa de D. J. Alian, Oxford, 1940], supo sacar las conclusiones acertadas de este intento frustrado de la escuela de Marburgo y profundizar en la verdadera situación histórica de la lógica platónica del ser.

para *él* forman absolutamente una unidad. La pregunta: ¿qué es la *areté?* tiende de modo directo a su ουσια, a su esencia y verdadero ser, y esto es precisamente la idea.[552] Es en los diálogos posteriores cuando aparece como un problema ante Platón la relación entre la idea y la multiplicidad de los fenómenos, que hasta entonces venía designando, un poco vagamente, como la "participación" de lo individual en lo universal, y cuando surgen dificultades lógicas de las que aún no tenía noción al dar su versión primitiva de la idea.

Así, pues, los equívocos de los intérpretes modernos no nacen tanto de que se interpreten mal las palabras del propio Platón, cosa de por sí apenas concebible, como del hecho de haber transferido a ellas ciertas nociones lógicas de origen posterior. Aristóteles, al partir del hecho, con el que estaba muy familiarizado, del concepto lógico general, descubría por una parte, con razón, que se hallaba ya contenido en la idea platónica; y por otra parte, comprobaba que Platón, en su idea, consideraba este algo general, al mismo tiempo, como lo real y verdaderamente existente. Es este segundo paso el que Aristóteles juzga como la fuente de los errores que Platón comete al determinar la relación entre lo universal y lo particular. Según el modo de ver de Aristóteles, Platón había convertido los conceptos generales en entidades metafísicas, asignándoles una existencia independiente, aparte de las cosas percibidas por los sentidos. Lo cierto es que Platón no dio nunca el segundo paso (el de la "hipóstasis" de los conceptos), sencillamente porque aún no había dado tampoco el primero, o sea la abstracción de los conceptos generales como tales. Lejos de ello: el concepto lógico aparece todavía completamente envuelto para él en el ropaje de la idea. Tal como Platón describe la penetración desde los fenómenos hasta la esencia de la *areté,* es un acto de 555 intuición espiritual que capta lo uno en lo múltiple. El propio Platón determina la naturaleza del proceso mental dialéctico, en la *República,* como una "sinopsis", es decir, como la visión conjunta de los rasgos comunes en una pluralidad de fenómenos que se encuadran dentro de una y la misma idea. Es ésta la mejor palabra para caracterizar el acto lógico que el *Menón* nos describe.[553] De otra parte, el método dialéctico se determina aquí como un recibo de cuentas, cosa esencial, pues esto excluye la posibilidad de

---

[552] 21 Cf. supra, p. 551, nota 6.

[553] 22 El sustantivo "sinopsis" lo encontramos en Rep., 537 C; el verbo sunora=n, en Fedro, 265 D, donde aparece junto a la palabra "idea" ("abarcar con la mirada una sola idea de lo múltiple disperso"). En Rep., 537 C, Platón deriva de este verbo el adjetivo "sinóptico", con el que caracteriza la esencia y la capacidad del dialéctico. En el Menón, procura también Sócrates captar la unidad de lo múltiple: 72 A-B, 74 B, 75 A.

interpretar aquel acto de concepción interior como algo que se halle sustraído en principio a toda fiscalización por parte de otros. Una respuesta, si es dialéctica, sostiene Platón, no sólo tiene que ser verdadera, sino que, además, tiene que apoyarse en aquello que el preguntado concede.[554] Así, pues, se da por supuesto que es posible llegar a una inteligencia mediante un intercambio de preguntas y respuestas en lo tocante al objeto de aquella intuición intelectual. En la *República* y en la *Carta séptima* se ve más tarde claramente que el trabajo paciente de este entendimiento dialéctico constituye el camino lento y trabajado por el que es posible acercarse a la contemplación de la idea.[555]

Es difícil decir si, detrás del análisis de contenido lógico de la dialéctica socrática que se desarrolla en el *Menón,* se levanta ya un edificio completo de reglas lógicas universales, y hasta qué punto esto sucede. Es muy probable que así sea, aunque hayamos visto que, en último término, todos los conocimientos surgen aquí de la elaboración del problema único de la virtud. Además del alto grado de conciencia lógica que Platón revela constantemente en este diálogo, es elocuente en este sentido, sobre todo, la gran cantidad de términos técnicos que emplea para designar sus distintos pasos metódicos. Para practicar un "ejercicio", como lo hace aquí Platón,[556] se necesita dominar las reglas que han de tomarse como base. En este sentido es muy instructivo el arte consciente de la ilustración de procesos lógicos por medio de ejemplos (paradigmas), cuya función pone Platón de relieve continuamente. Así, por ejemplo, el problema de qué sea la virtud se ilustra mediante la pregunta: ¿qué es una figura? Y el problema de si la justicia es *la* virtud o *una* virtud, por medio de la pregunta paralela de si el círculo es *la* figura o *una* figura.[557]

556

En otro pasaje se dice que otros colores no son menos colores que el blanco y que el círculo no tiene más de figura que el rectángulo,[558]con lo cual se aclara lógicamente lo que Platón entiende por esencia (ουσια), pues la esencia no

---

554 23 Men., 75 D.
555 24 Cf. infra, pp. 712 s. y Carta vii, 341 C. La relación de estos esfuerzos dialécticos comunes y el acto de visión intelectual que aparece al final de este camino se esclarece en la Carta VII mediante la comparación con el acto de frotar dos trozos de madera hasta que al fin salta la chispa.
556 25 Cf. supra, p. 552, nota 13.
557 26 Men., 74 B.
558 27 Men., 74 D.

admite, como enseña por ejemplo el *Fe dón,* un más ni un menos, y ninguna figura lo es en mayor ni en menor grado que otra cualquiera.[559] En cambio, sí cabe un más o un menos con respecto a la calidad o a la relación. Estos mismos conocimientos los encontramos más tarde proclamados en la doctrina de las categorías de Aristóteles, pero ya Platón se hallaba familia-rizado con ellos desde los primeros tiempos, como nos revela el Menón.[560]

Tendría gran interés el analizar lógicamente los primeros diálogos, desde este punto de vista. Llegaríamos así a la conclusión de que una obra como el Menón no representa, ni mucho menos, los primeros tanteos para penetrar en la naturaleza lógica de la dialéctica socrática, sino que brota, por el contrario, de la multitud de conocimientos lógicos de su autor. El Sócrates platónico hace sus ensayos sobre un discípulo que representa espiritualmente el término medio de los estudiantes de la Academia.[561] De este modo Platón lleva a la conciencia de sus lectores los problemas lógicos elementales sin cuya comprensión no es posible entender sus diálogos. Al hacerlo, no pierde de vista las limitaciones que la forma literaria impone a la explicación de problemas tan técnicos como éstos. No obstante, consigue dar también a los no iniciados una idea de la dificultad y del encanto de este nuevo campo de indagación.

En el Menón desempeñan un papel importante las matemáticas. No cabe duda de que Platón dedicó gran interés desde el primer momento a estos estudios, pues ya los primeros diálogos revelan un conocimiento minucioso de las cuestiones matemáticas. Mientras que el *Gorgias,* para trazar el esbozo de la nueva *techné* ético-política, tomaba más bien como modelo la medicina, el Menón sigue principalmente el ejemplo de las matemáticas. Esto se refiere, en primer lugar, al método. Ya en el primer intento de determinación de la esencia de la *areté* se recurre como prueba a la definición de lo que es una figura.[562] En la segunda parte del diálogo, donde Sócrates y Menón acometen de nuevo el problema de saber qué es la *areté,* se recurre nuevamente al ejemplo de las matemáticas. Aún no saben, en realidad, qué es la *areté,* pero como lo que les interesa fundamentalmente, por razones pedagógicas, es si

---

559 28 Men., 74 E. El círculo no es figura en más alto grado (ουδὲν μᾶλλον) que el rectángulo. Cf. Fedón, 93 B-D.

560 29 Cf. mi Aristóteles, cap. iii, pp. 53-54 donde demuestro lo mismo con referencia al Fedón platónico.

561 30 Menón se presenta como discípulo de Gorgias, cuya enseñanza recibió en Tesalia (Cf. Men. 70 B, 76 B ss.) ; es, pues, una persona instruida.

562 31 Men., 74 B.

puede ser enseñada, Sócrates 557 formula ahora el problema de otro modo, preguntándose cuál deberá ser la naturaleza de la *areté* para que sea susceptible de enseñanza. Con ello trata de desembocar en su consabido postulado de que la *areté* no es otra cosa que un saber. E invoca en apoyo de este método de la "hipótesis" el ejemplo de los geómetras.[563] (No hemos de entrar aquí, sin embargo, en los detalles del ejemplo por él señalado: un triángulo inscrito en una circunferencia.)

Pero en el Menón las matemáticas no sirven sólo como modelo metódico en particular, sino que se tienen en cuenta de un modo muy general para ilustrar el tipo de saber que Sócrates se propone como meta. Este tipo de saber tiene de común con el de las matemáticas el que, aun partiendo de distintos fenómenos concretos perceptibles por los sentidos y que representan lo que se investiga, no se halla de por sí enclavado dentro del campo de lo perceptible. Sólo puede captarlo el espíritu, y el órgano por medio del cual se capta es el *logos.* Sócrates esclarece esto a Menón, haciendo que su esclavo, un hombre joven sin cultura alguna, aunque no desprovisto de talento, descubra por sí mismo, en presencia de su señor y mediante las preguntas congruentes, la regla del cuadrado de la hipotenusa, a la luz e una figura toscamente dibujada.[564] Este experimento pedagógico constituye el momento más brillante del diálogo. Aquí, Platón nos permite contemplar las reflexiones que le llevaron al reconocimiento de que existía una fuente puramente espiritual de certeza científica, distinta de la experiencia sensible. Como es natural, sin la ayuda de Sócrates el esclavo jamás habría dado los pasos que le conducen al descubrimiento de aquella complicada realidad matemática e incurre, antes de comprender la verdadera razón del problema, en todos los errores en que forzosamente tiene que empezar incurriendo toda inteligencia simplista sin otro horizonte que el que le abre la percepción material de sus sentidos. Pero la certeza del joven de que las cosas son así y no de otro modo no brota, por fin, de más fuente que la de su visión interior, y una vez que ha captado con claridad la naturaleza de las relaciones matemáticas que sirven de base a aquello, esta visión irradia una fuerza de convicción absoluta, que no deja lugar a la duda más leve. Esta fuerza de convicción del conocimiento adquirido no brota de la enseñanza que recibió, sino del propio espíritu y de la conciencia de la necesidad de la cosa.[565]

---

[563] 32 Cf., acerca del método de la hipótesis, Men., 86 E-87 A. Asimismo se había demostrado en el Protágoras que si la areté constituía un saber, tenía que ser necesariamente susceptible de enseñanza.

[564] 33 Men., 82 B ss.

[565] 34 Men., 85 B-D.

Para acercarse a la naturaleza de esta intuición interior, Platón recurre al mundo de ideas del mito religioso. Y como los griegos no pueden representarse ninguna intuición sin el objeto real y como, por otra parte, el espíritu del hombre —por ejemplo, el del esclavo 558 de la indagación geométrica anterior— no ha visto ni sabe todavía nada semejante, Platón interpreta la existencia potencial del conocimiento matemático en el alma como una visión comunicada a éste por una vida anterior.[566] El mito de la inmortalidad del alma y de su trasmigración a través de varias figuras corporales da colorido y bulto para nuestra fantasía finita al postulado de esa preexistencia.[567]A Platón le interesa menos la idea de la inmortalidad como base necesaria para su concepto de la personalidad moral que la posibilidad de que esa idea sirva de fondo a su nueva teoría de un saber innato en cierto modo en el alma del hombre. Sin ese fondo, este saber quedará reducido a una idea pálida y vaga. En cambio, puesto en relación con la preexistencia, se abren perspectivas insospechadas en distintas direcciones y el conocimiento del bien en sí, que se investiga, obtiene su independencia perfecta respecto a toda la experiencia exterior y una dignidad casi religiosa. Revestirá, además, una claridad matemática y descollará en la existencia humana como fragmento de un mundo superior. Decididamente es esta posición auxiliar con respecto a la teoría de las ideas la que la ciencia matemática ocupa en Platón. Se presenta en todas partes como el puente tendido hacia el conocimiento de las ideas,[568] y es seguro que para el propio Platón hubo de servir de puente, al lanzarse por primera vez a determinar lógicamente el conocimiento investigado por Sócrates y la naturaleza de su objeto.

Con ello quedaba cumplido en sentido platónico el legado de Sócrates y al mismo tiempo se daba un paso formidable más allá de ella. Sócrates se había detenido siempre en el no saber. Platón, en cambio, se siente impetuosamente empujado a seguir avanzando hasta llegar al saber. Sin embargo, ve en la ausencia de saber el signo de la verdadera grandeza de Sócrates, pues Platón la interpreta como los dolores del parto de un tipo completamente nuevo de saber que Sócrates llevaba en su entraña. Trátase de aquel conocimiento interior del alma que el Menón procura captar con precisión y describir por primera vez: de la intuición de las ideas. Así, pues, no es un azar el que sea precisamente en el Menón donde Platón presenta bajo una luz nueva y

[566] 35 Cf. el concepto del volver a recordar (anámnesis) en Men., 85 D.
[567] 36 Men., 86 B.
[568] 37 Cf. infra, pp. 702 s.

positiva la *aporía* del maestro. No porque sólo a partir de este momento fuese él capaz de verla así, pero sí porque sólo creyó posible explicarla así a otros a partir del momento en que Platón abordó la tarea de exponer la naturaleza maravillosa de este saber que encontraba dentro de sí mismo la raíz de su certeza. Cuando el joven Menón, a requerimiento de Sócrates, procura determinar por vez primera la *areté* para terminar con una definición errónea que, como Sócrates le hace comprender, choca con una regla dialéctica fundamental, aquél cuenta, decepcionado, que ya ha oído 559 decir a otros que Sócrates posee el arte peligroso de colocar a la gente en una situación de perplejidad en la que no sabe cómo entrar ni como salir.[569] Y lo compara con el narcón, un pez eléctrico que paraliza la mano que lo toca. Pero Sócrates rechaza la comparación. a menos que sea la narcosis la que inmovilice también al mismo pez, pues la verdad es que él, Sócrates, se siente en absoluto víctima de su aporía.[570] Platón demuestra luego, a la luz del ejemplo matemático del episodio del esclavo, que la *aporía* es precisamente la fuente del conocimiento y de la comprensión.[571] Es evidente que buscó y encontró en las matemáticas un ejemplo perfecto de la *aporía* socrática, y este ejemplo le tranquilizó, al revelarle que hay *aporías* que constituyen la premisa más importante para llegar a la solución real de una dificultad.

La digresión matemática del Menón sirve para poner de relieve la fecundidad educativa de las *aporías* y para presentarlas como la primera fase en la senda del conocimiento positivo de la verdad. En este proceso de la autognosis progresiva y gradual del espíritu corresponde a la experiencia sensible el papel de despertar en el alma el recuerdo de la esencia de las cosas contemplada "desde la eternidad".[572] Este papel se explica por la concepción de las cosas sensibles como reflejo de las ideas, tal como Platón la ha razonado en otros pasajes. En el Menón no hace más que apuntarse la teoría de que el saber socrático es la reminiscencia, lo mismo que la teoría de la inmortalidad y de la preexistencia, que habrán de desarrollarse más adelante en el *Fedón,* la *República,* el *Fedro* y las *Leyes.* Lo esencial para Platón, aquí, es la conciencia de que la verdad de lo existente "reside" en el alma.[573] Esta conciencia pone en marcha el progreso de la búsqueda y de la autognosis metódica. La aspiración a la verdad no es otra cosa que el despliegue del

[569] 38 Men. 80 A.
[570] 39 Men., 80 C.
[571] 39a Men., 84 C.
[572] 39b Men., 81 C, 81 D, 81 E, 82 B, 82 E, 84 A, 85 D, 86 B.
[573] 40 Men., 85 C, 86 B.

alma y del contenido que en ella se encierra por naturaleza.[574] Y responde, como ya se ha apuntado aquí, a un anhelo profundamente arraigado en ella.[575] Esta concepción fue desarrollada más tarde por Platón en el *Simposio* y en otros sitios, bajo la forma de su teoría del *eros,* como fuente de toda aspiración espiritual. Sócrates rechaza repetidas veces la palabra "enseñar" (διδάσκειν) como expresión de este proceso, porque parece reflejar la idea de un atiborramiento exterior de conocimiento en el alma.[576] El esclavo no descubre la verdad de la regla matemática porque nadie se la enseñe, sino porque saca el saber de su propio espíritu.[577] En el *Protágoras* y en el *Gorgias* Platón esclarece la nueva 560 *paideia* en su bosquejo ético al contraponerla a la educación de los sofistas; en el Menón desarrolla el profundo concepto del saber que dormita en la entraña de la socrática, al contrastarla con la concepción mecánica que los sofistas tienen de lo que *es* aprender. Éste, cuando es verdadero, no consiste en una asimilación pasiva, sino en una búsqueda esforzada, la cual sólo es posible mediante la participación espontánea de quien quiere aprender. La eficacia moral, fortalecedora del carácter, de la aspiración científica, irradia de toda la exposición platónica.[578] En ella encuentra su expresión perfecta el carácter activo del espíritu griego y su tendencia a encontrar dentro de sí mismo las razones determinantes de su pensamiento y de su conducta.

El concepto platónico del saber, explicado en la digresión matemática del Menón, arroja su luz sobre la parte final del diálogo, donde reaparece el viejo problema de lo que es la *areté*.[579] Ya hemos dicho que para Platón el problema de lo que es el saber surge, pura y simplemente, del problema de lo que es la *areté;* por eso era de esperar que al terminar la disquisición sobre el problema del saber se intentase deducir de él alguna enseñanza con respecto a aquel problema socrático fundamental.[580] En la parte del Menón que antecede a la

---

[574] 41 Men. 86 B-C. La búsqueda de la verdad aparece aquí no sólo como la verdadera esencia de la "filosofía" socrática, sino como la esencia de la naturaleza humana en general.
[575] 42 Men., 84 C 6.
[576] 43 Men., 84 C 11, 84 D 1, 85 D 3, 85 E 6.
[577] 44 Men., 85 D 4: a)nalabw\n au)to\j ec au(tou= th\n e)pisth/mhn. Platón se halla interesado en el caso concreto del saber matemático porque comparte este origen con el conocimiento de dos valores. Y éste es el que a Platón le interesa.
[578] 45 Men., 86 B. La valentía de indagar aparece aquí como la característica de la verdadera virilidad. Trátase, evidentemente, de salir al paso de los reproches de críticos como Cálleles, según los cuales la entrega permanente a la filosofía producía un efecto deprimente y quitaba al hombre la virilidad. Cf. supra, p. 526.
[579] 46 Men., 86 C 5.
[580] 47 Cf. supra, p. 550.

investigación de lo que es el saber se había definido la *areté,* de un modo conscientemente ingenuo, como la capacidad de procurarse toda clase de bienes.[581] Este intento se mantiene todavía por entero en el plano de la antigua ética popular griega y, en general, sabemos que Platón parte siempre de las situaciones históricamente dadas. Esta definición provisional se adapta luego en cierto modo al pensamiento ético más riguroso de la filosofía por medio del giro añadido *a posteriori* "de un modo justo".[582] No obstante, queda plenamente sin determinar la relación entre la justicia y la virtud por antonomasia, y vemos que la esencia de ésta no se esclarece con aquella definición en la que se comete el error lógico de querer explicar la esencia de la virtud por medio de una parte de la misma, que es la justicia. En consecuencia, da por supuesto como ya conocido aquello que precisamente se trata de conocer.[583]

La determinación socrática de la virtud como un saber no se menciona todavía para nada en esta fase de la investigación, pero es evidente desde el primer momento que el examen del problema 561 de lo que sea el saber en la parte central del Menón sirve para preparar la introducción del concepto socrático del saber con vistas a la determinación de la esencia de la *areté.* Ésta tiene lugar bajo la forma de la definición hipotética mencionada ya más arriba (véanse pp. 556 *s.)* *:* si la virtud es susceptible de enseñanza tiene que consistir, necesariamente, en un saber.[584] Es evidente que ninguno de los bienes tan anhelados por el mundo y por los que la multitud entiende cosas como la salud, la belleza, la riqueza y el poder, constituye un verdadero bien para el hombre si no va acompañado por el conocimiento y la razón.[585] El saber que investigamos será, por tanto, esta razón, la *frónesis,* que nos dice cuáles son los bienes verdaderos y cuáles los falsos y por cuáles de ellos debemos optar.[586] En la *República,* Platón designa esto precisamente con las palabras de "saber elegir" y declara que en la vida lo único que interesa es adquirir este tipo de saber.[587] Este saber descansa en el conocimiento

---

581 48 Men., 78 B-C.
582 49 Men., 78 D ss.
583 50 Men., 79 A-B.
584 51 Men., 87 B.
585 52 Men., 87 D ss.
586 53 Men., 88 C 5.
587 54 Rep., 618 C. Nosotros "debemos hacer a un lado todas las otras clases de conocimiento y escoger ésta", que él describe en 618 C 8-E 4 como el conocimiento (ei)de/nai) que nos capacita para hacer la recta elección del bien y el mal (ai(rei=sqai, ai(resij).

inquebrantable de aquellas ideas y arquetipos primitivos de los supremos valores que el alma encuentra dentro de sí misma cuando recapacita sobre la esencia de lo bueno, de lo justo, etcétera, y tiene la fuerza suficiente para determinar y encauzar la voluntad. Tal es, al menos, el sentido en que debe buscarse la respuesta a la pregunta socrática sobre la esencia de la *areté.*

Pero Platón prefiere poner fin al diálogo con una aporía auténticamente socrática. En ella volvemos a encontrarnos con el viejo dilema en el que culminaba ya el *Protágoras:* si la virtud es susceptible de enseñanza tiene que consistir necesariamente en un saber, en cuyo caso el postulado de Sócrates, que tal afirma, llevaría implícita la clave para una educación en el verdadero sentido de la palabra.[588]Sin embargo, la experiencia parece demostrar que no existen profesores de virtud, que hasta ahora ni los hombres más importantes del pasado y del presente de Atenas fueron capaces de trasmitir sus virtudes y su carácter a sus propios hijos.[589] Sócrates está dispuesto a admitir que aquellos hombres poseían la *areté,* pero si ésta hubiese consistido en un saber tendría que haberse manifestado necesariamente como una fuerza educativa. Por tanto, sólo se basaría, evidentemente, en una "opinión acertada"[590] comunicada al hombre por alguna "*moira* divina",[591] pero que no le capacitaba para explicar a 562 otros sus actos, por no poseer él el "conocimiento de la razón" que los determina.[592] Por donde, al terminar el Menón seguimos, aparentemente, en el mismo sitio en que estábamos en el *Protágoras.* Pero sólo aparentemente, pues en realidad el nuevo concepto del saber que obtenemos en la parte central del Menón con ayuda de los ejemplos matemáticos nos abre las perspectivas de un tipo de conocimiento que no es susceptible de enseñanza en sentido externo, sino que brota en el alma misma de quien lo inquiere a base de una orientación acertada de su pensamiento. El encanto del arte socrático del diálogo en Platón consiste en que ni siquiera aquí, cuando al fin estamos tan cerca de captarlo, nos sirve, aderezado por él, el resultado, sino que hace que lo encontremos nosotros mismos. Al abocarse

---

[588] 55 Cf. supra, p. 507.
[589] 56 Men., 89 E-91 B, 93 A ss.
[590] 57 Men., 97 B ss.
[591] 58 Men., 99 B ss. qei/a moi=ra, en 99 E, 100 B; a)po\ tu/xhj tino/j, en 99 A. Sobre el concepto de la tyché o moira divinas, Cf. la tesis doctoral de E. G. BERRY, The History and Development of the Concept of qei/a moi)ra, and θεία τύχη down to and including Plato (Chicago, 1940), donde se cita también la bibliografía anterior. Cf., además, infra, p. 666.
[592] 59 Men., 98 A.

a su solución el dilema desarrollado por Platón en el *Protágoras,*[593] se justifica también definitivamente la pretensión educativa que Sócrates formulaba en aquella obra y en el *Gorgias.* En efecto, la nueva *paideia* no es susceptible de "enseñanza" al modo como entendían ésta los sofistas, y desde este punto de vista Sócrates tenía razón al negar la posibilidad de educar a los hombres por el simple hecho de instruirlos. Pero al sentar el criterio de que la virtud tenía que consistir necesariamente en un saber y al despejar el camino hacia este saber, aparecía, en vez de los seudoprofetas de la sabiduría escolar, como el único verdadero educador. En la parte final del Menón, Sócrates es colocado expresamente sobre este fondo de la *paideia* sofística, al aparecer en el diálogo una nueva figura, la de Anito, que orienta la conversación hacia el problema de la educación acertada. El problema con que comienza el diálogo y a base del cual se desarrolla en éste el concepto socrático del saber, el problema de cómo surge en el hombre la *areté,* se proyecta naturalmente, desde el primer momento, sobre aquella meta. El Menón termina, como el *Protágoras,* con un dilema: puesto que la enseñanza de los sofistas no conduce a la *areté* y la *areté* de los estadistas, que poseen por naturaleza (φύσει), no es susceptible de ser trasmitida a otros, parece que la *areté* sólo puede existir en el mundo por obra del divino azar, si es que no se encuentra un estadista (πολιτικός) capaz de convertir en estadista a otro. Sin embargo, este giro del "si es que no", que fácilmente podría pasar inadvertido, contiene en realidad la solución del dilema, pues por el *Gorgias* sabemos ya que, según la tesis paradójica de Platón, Sócrates es el único verdadero estadista que hace mejores a los hombres. El Menón nos ha dicho ya cómo se despierta en el alma del hombre su tipo de saber. Por donde al final vemos claramente que la *areté,* en sentido socrático, se adquiere "por naturaleza" (como "recuerdo del alma") y *es también* susceptible de "enseñanza". Sin embargo, si estas palabras se interpretan al modo de la terminología pedagógica usual, llegamos a la conclusión de que no es susceptible de en-

563

señanza ni existe por naturaleza, a menos que consideremos esto último como un talento y un don naturales que no sepan dar razón de sí mismos.

Pero la pedagogía de Sócrates no depende sólo del carácter metódico del saber socrático, que Platón esclarece plenamente en el Menón con ayuda del paralelismo entre la dialéctica y las matemáticas. El conocimiento filosófico

[593] 60 Prot., 361 B. Cf. supra, p. 507.

de las ideas que nace de la reflexión del espíritu sobre su propio cosmos interior, aparece en los diálogos Platónicos bajo una luz constantemente nueva como la verdadera consumación del destino natural del hombre. En el *Eutidemo,* la *frónesis* de Sócrates se describe como la senda hacia la eudemonía y hacia el verdadero éxito.[594] Su mensaje resuena aquí de un modo casi universal y no es, ciertamente, concebible sin la conciencia de dar al hombre, en la vida, un punto de apoyo firme y seguro mediante el conocimiento de los bienes supremos. En el *Fedón* Platónico aquel mensaje revela, en la hora profética de la muerte del maestro, su fuerza superior al mundo y capaz de dominarlo. Allí aparece como la preparación diaria y constante del filósofo para la muerte,[595] pero esta preparación espiritual incesante para morir conduce al supremo triunfo de apoteosis de Sócrates a punto de abandonar la vida, que se separa de sus discípulos con tranquila alegría de alma y como un hombre verdaderamente libre. El saber se describe aquí como la "concentración" del alma[596] —uno de los conceptos psicológicos inmortales de Platón—, por medio de la cual ésta se sobrepone a la dispersión de los sentidos, que la empujaban siempre hacia el mundo exterior, para condensarse en su más genuina actividad interior. En esta obra encuentra su expresión más acusada el antagonismo entre la naturaleza espiritual y sensorial del hombre.

Pero este "ascetismo" del hombre filosófico que consagra toda su existencia al conocimiento y, por tanto, a la concentración duradera, no es concebido por Platón a modo de un símbolo exclusivo y unilateral de la vida, sino que aparece, a pesar de la inmensa supremacía que concede a lo espiritual en el hombre sobre lo físico, como algo perfectamente "natural". La idea de la muerte no puede infundir terror al que en esta vida haya habituado su alma a separarse del cuerpo, adquiriendo con ello la certeza de la eternidad que lleva en su espíritu. En el *Fedón,* el espíritu de Sócrates flota como el cisne apolíneo sobre las praderas del ser puro[597] ya antes de abandonar el cuerpo; en cambio, en el *Simposio* Platón presenta al filósofo como la forma suprema del hombre dionisiaco y el conocimiento de la eterna belleza y cuya visión se remonta como la satisfacción suprema del primitivo impulso humano, del *eros,* del gran demonio que mantiene en cohesión el cosmos en el exterior y en el interior. Finalmente, en la 564 *República* el saber del filósofo se revela como la fuente de toda la fuerza legisladora y creadora de sociedades del alma. Por

594 61 Cf. especialmente el discurso protréptico de Sócrates, en Eutidemo, 278-282 D.
595 62 Fedón, 64 B.
596 63 Fedón, 67 C, 83 A.
597 64 Fedón, 85 B.

tanto, la filosofía Platónica no es sólo una nueva teoría del conocimiento, sino la más perfecta visión (θεωρία) del cosmos, de las fuerzas humanas y demoniacas. El saber ocupa un lugar central en este cuadro, porque el conocimiento del "sentido" es la fuerza creadora que todo lo dirige y todo lo ordena. Para Platón es el dedo que señala el camino hacia el mundo de lo divino.

VIII. EL *SIMPOSIO* - EROS

565

EN EL *Lisis,* uno de sus más graciosos diálogos menores, Platón había planteado ya el problema de la esencia de la amistad, tocando con ello uno de los temas fundamentales de su filosofía, que habría de desarrollar en toda su plenitud más tarde, en las grandes obras de su madurez que tratan del *eros:* el *Simposio* y el *Fedro.* Lo mismo que la investigación de las distintas virtudes en los otros diálogos Platónicos de la primera época, esta disquisición se encuadra dentro del gran conjunto de la filosofía política de Platón. Su teoría de la amistad constituye el nervio de una manera de considerar el estado que ve en éste, primordialmente, un poder educativo. En la *República* y en la *Carta séptima,* Platón razona su retraimiento de toda actividad política por la carencia total de amigos y camaradas seguros que pudieran ayudarle en la empresa de renovar la *polis.*[598] Cuando la comunidad sufre una enfermedad orgánica que afecta a su conjunto o es destruida, la obra de su reconstrucción sólo puede partir de un grupo reducido, pero fundamentalmente sano de hombres identificados en ideas, que sirva de célula germinal para un nuevo organismo; tal es siempre el significado de la amistad (φιλία) para Platón: es la forma fundamental de toda comunidad humana que no sea puramente natural, sino una comunidad espiritual y ética.

Por tanto, es un problema que rebasa con mucho el campo de lo que en las sociedades modernas, individualizadas en extremo, llamamos amistad. Para comprender claramente el verdadero alcance del concepto griego de la *filía,* no tenemos más que seguir el desarrollo ulterior de este concepto hasta llegar a la teoría sutilmente diferenciada de la amistad en la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, teoría que desciende en línea recta de la Platónica. Esa teoría contiene una sistemática completa de todas las formas concebibles de comunidad humana, desde las formas fundamentales y más simples de la vida familiar hasta los diversos tipos de estados. Esta filosofía de la comunidad tenía su raíz en las especulaciones del círculo socrático y principalmente de Platón en torno a la esencia de la amistad y en la singular

[598] 1 Rep., 496., C 8, Carta VII, 325 D.

importancia que este problema tuvo para la socrática.[599] El profundo concepto de la amistad que brotó de ella fue vivido y proclamado, al igual que todo el movimiento ético que de ella arrancó, como una contribución directa a la solución del problema del estado.

La psicología trivial que en tiempos de Platón hacía esfuerzos poco satisfactorios por encontrar una explicación a la amistad, atri-

566

buía ésta a la semejanza de caracteres, bien a la atracción de los contrarios.[600] Remontándose sobre este campo exterior de simples comparaciones psicológicas, el *Lisis* de Platón, en audaz avance, descubre el nuevo concepto de "lo primero que amamos" (prw=ton fi/lon), que Platón exige y presupone como fuente y origen de toda amistad entre los hombres.[601] En gracia de este "amado" universal, a lo que en última instancia es apetecido por nosotros, ama el hombre todo lo que ama en particular.[602] Es aquello que aspiramos a conseguir o realizar cuando nos unimos a otros hombres, cualquiera que sea el carácter de esta unión. En otros términos, es el principio que da su razón de ser y asigna su meta a toda comunidad humana; eso es lo que Platón se propone investigar. Y a este principio apunta el *Lisis* al establecer como criterio normativo el de un "primer amado". Congruente con esto es la tesis que Platón sienta en el *Gorgias* cuando dice que no puede existir una verdadera comunidad entre hombres que viven del robo, pues la comunidad en el verdadero sentido sólo puede existir para el bien.[603] Lo mismo que en los demás diálogos socráticos, se da por supuesta como punto fijo de orientación la idea del bien; ésta constituye también la pauta absoluta y última en la investigación sobre el problema de la amistad, pues, aun sin necesidad de que Platón lo dijera de modo expreso, el lector sagaz comprendería perfectamente que detrás de ese "primer amado", por virtud del cual amamos todo lo demás, está el valor supremo, que es de por sí el

---

[599] 2 Cf. supra, pp. 436 ss.

[600] 3 Lisis, 215 A, 215 E. Cf. ARISTÓTELES, Ét. nic., VIII, 2, 1155 a 33 ss.

[601] 4 Lisis, 219 C-D.

[602] 5 Lisis, 219 C-D. La formulación recuerda Gorg., 499 E, donde Platón menciona como meta (τέλος) de todos los actos el bien, y define éste como aquello por virtud de lo cual hacemos todo lo demás. Que en el Lisis tiende también a eso, lo demuestra 220 B y el concepto del telos se apunta en 220 B: teleutw~sin, y en 220 D: ἐτελεύτα. El supremo φιλον es aquel al que tienden (como fundamento final) todas las relaciones amistosas.

[603] 5a Gorg., 507 E.

bien.[604] El *Lisis* abre, pues, la perspectiva que las dos obras fundamentales sobre el *eros* habrán de desarrollar: el establecimiento de toda comunidad sobre la idea de que lo que une a los seres humanos unos con otros es la norma y la ley de un bien supremo impreso en el alma, bien supremo que mantiene unido al mundo de los hombres y al cosmos entero. Y ya en el *Lisis* venios cómo la eficacia del principio primordial amado por todos 567
trasciende del mundo de los hombres: es el bien aspirado y apetecido no sólo por nosotros, sino por todos los seres y que aparece en cada uno de ellos como *su* perfección. Repudiando enérgicamente la tesis del derecho del más fuerte, también el *Gorgias* ordenaba ya el problema de las comunidades humanas dentro del marco de una simetría cósmica suprema, que aquí equivale a la armonía entre las cosas y su pauta última, no determinada con mayor precisión por el momento.[605]

Ninguna prosa humana podría atreverse a hacer honor, con los medios del análisis científico o de una paráfrasis cuidadosamente calculada sobre el original, a la perfección suma del arte Platónico, tal como se nos revela en el *Simposio.* Intentaremos tan sólo exponer en sus rasgos fundamentales el contenido de la obra desde el punto de vista de la *paideia.* Platón indica ya con el mismo título de la obra que ésta no gira, como la mayoría de sus diálogos, en torno a una figura central. No estamos ante un drama dialéctico como el *Protágoras* o el *Gorgias.* Ni se la puede comparar tampoco, menos que con nada, con obras puramente científicas del tipo del *Teeteto* o del *Parménides,* en las que se expone sobriamente el esfuerzo realizado para resolver determinado problema. El *Simposio* no es, en realidad, un diálogo en sentido usual, sino un duelo de palabras entre gentes que ocupan todas una alta posición. Representantes de todas las clases de cultura espiritual en Grecia se congregan en torno a la mesa del poeta trágico Agatón. Acaba de obtener en el *agón* dramático un brillante triunfo y es el festejado a la par que el anfitrión.

---

[604] 5b Con esto se aporta la prueba definitiva de que la idea del bien es, en realidad, la meta que se alza detrás de las disquisiciones de todos los diálogos anteriores a Platón (Cf. supra, p. 478), pues el Lisis pertenece por entero, lo mismo por su fuerza literaria que por su actitud filosófica, a este grupo de obras, como lo confirman también los resultados de la investigación filológica. La fecha del Lisis y su significación para el problema de la evolución filosófica de Platón fueron objeto de una interesante polémica entre M. POHLENZ (en Göttiner Golehrte Anzeigen, 1916, núm. 5) y H. VON ARNIM (en Rheinisches Mu-seum, Nueva Serie, t. LXXI, 1916, p. 364). Yo coincido con Amim en cuanto a los orígenes tempranos del Lisis.

[605] 5c Gorg., 507 E-508 A, la comunidad y la amistad (φιλια) mantienen la cohesión del cosmos. Ambas se basan en el imperio del bien como suprema medida,

Pero, dentro de un círculo reducido, es Sócrates el que obtiene el triunfo en el *agón* de los discursos, un triunfo que pesa más que el aplauso de las treinta mil o más personas que aclamaran a Agatón en el teatro el día anterior.[606] La escena es simbólica. Además del trágico está presente Aristófanes, el mejor comediógrafo de la época, y como los discursos de estas dos figuras marcan indudablemente el punto culminante de todo el diálogo antes de que Sócrates, como último de todos, comience a hablar, resulta que el *Simposio* viene a ser la encarnación visible de la primacía de la filosofía sobre la poesía que Platón postula en su *República.* Sin embargo, para alcanzar esta dignidad, la filosofía tuvo que convertirse también en poesía, o crear por lo menos obras poéticas de primer rango que desplegasen su esencia ante los ojos de la gente gracias a su fuerza inmortal y con independencia de toda lucha de opiniones.

Ya con la sola elección de la escena, Platón da al problema del *eros* el marco adecuado en el *Simposio.* Desde tiempos antiquísimos, los simposios eran entre los griegos lugares en que campeaba la verdadera tradición de la auténtica *areté* masculina y de su glorificación 568 en palabras poéticas y en cantos. Tal es el simposio con que nos encontramos ya en Homero.[607] Hasta un reformador de los viejos tiempos decadentes como el poeta-filósofo Jenófanes se volvía con sus ideas de crítica de la fe religiosa de Homero a los sensibles comensales de los simposios espiritualmente animados,[608] y la caballeresca sabiduría educadora de un Teognis de Megara se exponía junto a las mesas de los banquetes. Teognis tuvo la seguridad de sobrevivir a su época por la supervivencia de sus poesías en los simposios de futuros siglos, y su esperanza no le engañó.[609] La combinación de la *paideia* aristocrática de Teognis con el amor del poeta por el distinguido joven Cirno, a quien dirige sus exhortaciones, esclarece la relación existente entre el simposio y el *eros* educativo que inspiró el *Simposio* Platónico. Y no debe perderse de vista tampoco la relación existente entre la escuela filosófica y la tradición y la práctica de los simposios, pues éstos figuraban entre las formas fijas de sociabilidad entre maestros y alumnos, lo que les imprimía un sello

---

[606] 6 Simp., 175 E.

[607] 7 Od., i, 338 y otros pasajes. El cantor que triunfa en el festín glorifica la areté del héroe.

[608] 8 Cf. JENÓFANES, frag. 1 Diehl y supra, pp. 169 s. El poeta dice que los simposios son el sitio para mnhmosu/nh a)mf' a)reth=j, para mantener vivo el recuerdo de la verdadera areté.

[609] 9 TEOCNIS, 239, habla de la supervivencia de Cirno (a quien se dirige en sus poesías) en los banquetes de la posteridad. Esto presupone su supervivencia en las poesías de Teognis.

completamente nuevo. Las obras filosóficas y eruditas en cuyo título aparece la palabra simposio, y que tanto abundan en la literatura griega posplatónica,[610] atestiguan la gran influencia que la penetración del espíritu filosófico y de sus profundos problemas ejerció sobre esta clase de reuniones.

Platón es el creador de la nueva forma filosófica del simposio. El relato literario y la nueva interpretación filosófica de la antigua práctica social se asocian en él a la organización de la vida espiritual en su escuela. En la última época de Platón este fondo del simposio se destaca con gran claridad. Entre los títulos de las obras perdidas de Aristóteles y de otros discípulos de Platón aparecen mencionadas leyes minuciosas destinadas a reglamentar los simposios, tal como Platón las preconizaba en sus *Leyes*.[611] Al comienzo de esta obra 569 dedica todo un libro al valor educativo del beber y de las reuniones de bebedores, defendiendo estas prácticas contra los ataques de que eran objeto. Esta nueva ética de las reuniones de bebedores, que más adelante enjuiciaremos, respondía a la práctica ya establecida de reuniones periódicas de este tipo en la Academia.[612] Platón se declara partidario en la *República* de la costumbre espartana de las comidas comunes de hombres, de las *sisitias*,[613] y en las *Leyes* censura la ausencia de simposios como uno de los defectos morales más salientes de la educación espartana, que sólo se preocupa de fomentar la valentía y no el dominio de sí mismo.[614] La nueva educación, tal como la practicaba la Academia, no podía menos de llenar esta

---

[610] 10 La literatura griega en tomo al simposio y sus restos ha sido estudiada por J. MARTIN, Symposion: Die Geschichte einer literarischen Form (Paderborn, 1931). De los discípulos de Platón escribió un Simposio Aristóteles y se dice que Espeusipo también relata conversaciones sostenidas en los simposios (PLUTARCO, en la introducción a sus Quaestiones convivales).

[611] 11 Cf. Leyes, 641 A. Según ATENEO, V, 186 B, Jenócrates, discípulo y segundo sucesor de Platón, escribió las Leves para el simposio (νόμοι συμποτικοί), destinadas a la Academia, y otro tanto hizo Aristóteles para la escuela peripatética. Este último dato es confirmado por los apuntes de la obra perdida de Aristóteles que se han conservado, entre los que figuran unas Leyes para sisitias (citadas también con el título de Sobre las sisitias o los simposios) y tres volúmenes de Problemas de las sisitias. Las Leyes reales (νόμοι βασιλικοί), que ATENEO, I, 3 ss., menciona junto a ésta?, son, indudablemente, las mismas que los nomoi sobre simposios, pues se hallaban destinadas a los presidentes de los simposios (βασιλεὺς του συμποσίου). En el último pasaje se cita como autor de estos reglamentos, además de Jenócrates y Aristóteles, al sucesor directo de Platón, Espeusipo.

[612] 12 Cf. infra, lib. iv.

[613] 13 Rep., 416 E.

[614] 14 Leyes, 637 A ss., 639 D, 641 A ss.

laguna. La escuela de Isócrates adopta la actitud contraria. En ella se refleja la sobriedad de su maestro, que veía en el exceso de bebida la ruina de la juventud ateniense.[615] Y tampoco pensaría de modo distinto acerca del *eros.* Pero Platón obliga a ambas fuerzas, Dionisos y Eros, a ponerse al servicio de su idea. Le anima la certeza de que la filosofía infunde nuevo sentido a cuanto vive y lo convierte todo en valores positivos, aun aquello que linda ya con la zona de peligro. Se atreve a inculcar este espíritu en toda la realidad circundante y está seguro de que de este modo afluirán a su *paideia* todas aquellas energías naturales e instintivas contra las que de otro modo tendría que luchar en vano. En su teoría del *eros* tiende un puente audaz sobre el abismo que separa lo apolíneo de lo dionisiaco. Sin el impulso y el entusiasmo inagotable y sin cesar renovados de las fuerzas irracionales del hombre, cree que jamás será posible alcanzar la cumbre de aquella transfiguración suprema que el espíritu cobra al contemplar la idea de lo bello. El enlace del *eros* y la *paideia,* tal es la idea central del *Simposio.* Como hemos visto, no era una idea nueva de por sí, sino que había sido trasmitida por la tradición. La verdadera audacia de Platón consiste en hacer revivir esta idea, bajo una forma limpia de escorias, ennoblecida, en una época como aquélla, de sobria ilustración moral, predestinada según todos los síntomas a sepultar en el Orco todo el mundo griego primitivo del *eros* masculino, con todos sus abusos, pero también con todos sus ideales. Bajo esta nueva forma, como el supremo vuelo espiritual de dos almas íntimamente unidas hasta el reino de lo eternamente bello, Platón introduce el *eros* en la eternidad. No conocemos las experiencias personales vividas que sirvieran de base a este proceso de purificación. Desde luego, inspiraron una de las más grandes obras poéticas de arte de 570 la literatura universal. La belleza de esta obra no se cifra sólo en la perfección de su forma, sino en el modo como en ella se funden la verdadera pasión, el alto y puro vuelo de la especulación y la fuerza de propia liberación moral del hombre, que en la escena final de la obra se manifiesta con triunfadora audacia.

La filosofía de Platón y sus figuras poéticas se han revelado ante nosotros, paso a paso, como la unión entre la tendencia hacia ideales de validez universal y la más extrema concreción de una existencia históricamente dada. Esto cobra expresión ante todo en la forma del diálogo, que arranca siempre de determinadas situaciones y determinados hombres y en último término de una situación espiritual concreta, contemplada en su unidad espiritual. En ella, Sócrates procura llegar, con ayuda de su dialéctica, a un entendimiento

[615] 15 Areop., 48-49.

con sus semejantes en torno a todas las clases de posesiones comunes. De éstas surgen ante los interlocutores sus problemas comunes y su colaboración hace que todos confíen en encontrar una solución común que abarque todas las tendencias discrepantes. No hay ningún diálogo que responda mejor que el *Simposio* a una determinada situación espiritual y moral de esta naturaleza; debe considerarse sólo como un coro de voces reales de la época, del cual se alza al fin la de Sócrates como voz dirigente y triunfadora. El encanto dramático principal de la obra estriba en la maestría de las caracterizaciones individualizadas que convierten a los tipos antagónicos de las concepciones dominantes acerca del *eros* en una sinfonía incomparablemente rica. No es posible exponer aquí en su totalidad los distintos aspectos del tema, aunque todos ellos son, en realidad, indispensables para poder comprender el discurso socrático de Diótima. El propio Platón califica este discurso como la cúspide del edificio y, siguiendo esta misma metáfora, se ha dicho con bastante acierto que los discursos que lo preceden son a modo de terrazas que van ascendiendo gradualmente hasta él.

Intentemos representarnos con sencillez la discusión en torno al *eros* bajo la forma corriente de los diálogos socráticos, o sea como una sucesión ininterrumpida de intentos de definición de distinto tipo, y en seguida comprenderemos por qué Platón prefirió componer el *Simposio* como una serie de discursos independientes los unos de los otros, lo cual entraña, naturalmente, la renuncia a una aplicación estricta del método dialéctico. Aquí, Sócrates no lleva la batuta de toda la discusión, como suele ocurrir en los diálogos Platónicos; es uno de tantos interlocutores y, además, el último, papel que su ironía encuentra perfectamente adecuado. Por eso, en el *Simposio* la dialéctica no aparece hasta el final, como contraste acabado con la abigarrada retórica y la brillante poesía de los demás personajes. La formulación del tema, que es el panegírico del *eros,* justifica sobradamente esta disposición del diálogo y, a su vez, el tema se halla suficientemente justificado por el lugar y la ocasión, que no consien-

571

ten una conversación coherente y puramente objetiva. El "encomio" es una pieza de retórica, mucho más si se trata de encomiar un objeto mítico, como los que eran predilectos por aquel entonces en la práctica escolar de los retóricos. Por la misma época en que compuso el *Simposio,* Platón escribió el *Menexeno,* obra del mismo tipo, aceptando así abiertamente, durante algún tiempo, la emulación con las escuelas retóricas de Atenas que le hacían la

competencia. Las oraciones fúnebres de homenaje a los guerreros caídos constituían también una forma de arte retórica a que la época era muy aficionada.

Fedro, el primer orador del *Simposio* y el verdadero "padre" de la idea de encomiar a Eros,[616] concibe su propia sugestión en este sentido, como un tema académico retórico del que procura salir airoso con los recursos de la elocuencia sofística. Censura a los poetas[617] porque, teniendo por misión cantar a los dioses en himnos, se han olvidado de Eros y se propone, por tanto, llenar esta laguna cantando en prosa el panegírico de este dios. El duelo consciente con la poesía es característico de la retórica sofística. Este discurso, como los que le siguen, revela la maestría consumada del arte de Platón en la imitación y la parodia literarias de los tipos espirituales representados y de sus correspondientes estilos. Fedro cita abundantemente, al modo de los sofistas, las sentencias de los poetas antiguos y da una genealogía mítica de Eros como el más antiguo de todos los dioses, apoyándose para ello en la autoridad de Hesíodo y de otras fuentes teogónicas[618]. La idea fundamental en que se inspira es la interpretación política de Eros como sugeridor del afán de honor y engendrador de la *areté,* sin la cual no podrían existir la amistad, la comunidad ni el estado.[619] Como vemos, la disquisición tiende desde el primer momento a una alta justificación moral del *eros,* aunque, por otro lado, sin determinar a fondo su esencia ni distinguir entre sus diversas formas.

Esto es lo que intenta lograr el segundo discurso, el de Pausanias, quien censura justamente esta falta de precisión e intenta por vez primera una formulación concreta. Con ello se ahonda y se esclarece todavía más la tendencia de una fundamentación ideal de la relación erótica. Pausanias, sin abandonar el tono mitologizante del discurso de Fedro, y fijándose en la doble naturaleza de Afrodita, a cuyo servicio se halla Eros, distingue entre el Eros Pandemos y el Eros Uranio.[620] De modo semejante a como aquí se nos presenta a un doble Eros, Hesíodo, en los *Erga,* había distinguido dos Eris, sustituyendo esta pareja antagónica, formada por la diosa mala y la diosa

---

[616] l6 Simp., 117 D. Del mismo modo, se llama a Lisias, en Fedro, 257 B, el "padre del discurso".
[617] 17 Así dice su amigo Erixímaco en Simp., 177 A.
[618] 18 Simp., 178 B.
[619] 19 Simp., 178 D.
[620] 20 Simp., 180 D.

buena, a la Eris única de la tradición.[621] Este ejemplo es el que 572 Platón parece seguir aquí. El *eros* usual y corriente, el instinto irreflexivo y vulgar, es repudiable y vil, porque tiende a la simple satisfacción de los apetitos sensuales; el otro, en cambio, es de origen divino y se halla impulsado por el celo de servir al verdadero bien y a la perfección del amado.[622] Este segundo *eros* pretende ser una fuerza educadora, no sólo en el sentido negativo que hace resaltar el discurso de Fedro. desviando a los amantes de acciones viles,[623] sino con arreglo a toda su esencia, como una fuerza que sirve al amigo y le ayuda a desarrollar su personalidad.[624] Esta concepción requiere la "coincidencia" del instinto sensual con motivos ideales para que el aspecto físico del *eros se* halle justificado,[625] pero el mismo hecho de que Pausanias, que es el que aboga por este tipo de erótica, tropiece evidentemente con dificultades para hacer coincidir entre sí los dos aspectos, es prueba suficiente de que se trata de una mera transacción. Esta solución debió de encontrar por aquel entonces muchos partidarios, y es seguro que ello fue lo que movió a Platón a conceder que este criterio se manifestase aquí con la extensión con que lo hace. Comparando este discurso con el de Diótima, vemos que Pausanias establece su distinción entre el *eros* noble y el *eros* vil partiendo de puntos de vista situados al margen del *eros* y no originariamente implícitos en él. Es especialmente significativo el intento que hace Pausanias para explotar en favor de su teoría la inseguridad del criterio moral imperante en esta materia. Esta inseguridad la prueba comparando entre sí las concepciones predominantes en diversos países acerca del *eros* masculino.[626] En Elis y Beocia, es decir, en las regiones de Grecia menos desarrolladas espiritualmente y estancadas en una fase de cultura arcaica, el *eros* se considera algo sencillamente intangible. Lo contrario de lo que ocurre en Jonia, es decir, tal como Pausanias lo interpreta, en la parte del mundo helénico más afín al modo de ser asiático, donde el *eros* se halla rigurosamente castigado. El orador explica esto por la influencia de los bárbaros y de sus concepciones políticas. Todo despotismo se basa en la desconfianza, y, en los países así gobernados, las grandes amistades inspiran

---

[621] 21 Cf. supra, pp. 72 ss.

[622] 22 Simp., 181 Bss.

[623] 23 Cf. el motivo del pudor (ai)sxu/nh) en el discurso de Fedro, Simp.. 178 D..

[624] 24 Simp., 184 D-E. Cf. los conceptos de la areté y la paideusis como meta de este eros.

[625] 25 Simp., 184 C: sumbalei=n ei)j tau\to/n y 184 E: συμπίπτει.

[626] 26 Simp., 182 A-D.

siempre sospechas de relaciones conspirativas. No puede negarse tampoco que la democracia ateniense, según la leyenda histórica, fue fundada por una pareja de tiranicidas, Harmodio y Aristogitón, unidos a vida y muerte por el *eros.* Tal vez haya sido el culto que se rindió siempre en Atenas a esta pareja de amigos lo que sancionó también el *eros.* El orador se esfuerza en demostrar que es el espíritu ideal que 573 inspira estas amistades lo que en los hábitos atenienses y espartanos las distingue de la satisfacción de apetitos puramente sensuales y las hace aceptables para la opinión pública. La actitud de Atenas y Esparta no es ni aprobatoria ni reprobatoria, como la de los otros estados que se citan, sino equívoca y compleja. Adopta en cierto modo una línea intermedia entre aquellos dos extremos antagónicos. Por eso tal vez cree Pausanias que con su interpretación de los imponderables políticos y éticos conseguirá hacer comprender mejor a la culta Atenas su *eros* pedagógico idealizado.

El hecho de que Pausanias no considere por separado a Atenas, sino en unión de Esparta, tiene su importancia. La rigurosa Esparta parece ser un testimonio muy valioso en problema de moral. Sin embargo, el suyo es, en realidad, un testimonio de valor muy dudoso, pues la opinión mantenida por Pausanias proviene en esencia de la propia Esparta, como ocurre también con la práctica de la pederastía como tal. Esta costumbre, procedente de la vida en los campamentos guerreros de la época de las migraciones de las tribus, época que entre los dorios estaba mucho menos lejana que entre los demás griegos y que proseguía en el modo de vida de la casta guerrera espartana, se había ido trasplantando a los tiempos posteriores y, aunque se hubiese extendido también en otras regiones de Grecia, Esparta seguía siendo su sede más importante en el mundo helénico. Al caer Esparta y desaparecer su influencia específica, cosa que ocurrió poco después de la época en que nace el *Simposio,* la pederastía declinó rápidamente, por lo menos como ideal ético, y sólo perduró en los siglos posteriores de la Antigüedad como una práctica viciosa y despreciable de los *cinaedi.* En la *Ética y* en la *Política* de Aristóteles no desempeña ya ningún papel como factor positivo, y el viejo Platón de las *Leyes* la repudia lisa y llanamente como contraria a la naturaleza.[627] El punto de vista de historia comparada que Pausanias adopta en su discurso revela que el *Simposio* es una especie de jalón en la línea divisoria entre la sensibilidad de la Grecia antigua y la de la Grecia posterior. A Platón le ocurre con el *eros* lo mismo que con la *polis* y con la fe de la antigua Grecia

[627] 27 Leyes, 636 C ss.

sobre la que aquélla se basaba: como pocos espíritus de aquella época de transición, siente de un modo fuerte y puro todas esas ideas, pero es sólo la imagen transfigurada de su esencia ideal la que trasmite al nuevo mundo y proyecta sobre el centro metafísico de éste. La transacción empeñada en "conciliar" lo antiguo y lo nuevo resulta ser demasiado débil. Platón no puede detenerse en la concepción del *eros* de Pausanias.

Una tercera forma de tradición espiritual es la que se manifiesta en el discurso de Erixímaco. Como médico, parte de la observación de la naturaleza,[628] razón por la cual su horizonte visual no se limita 574 al hombre, como el de los oradores que le antecedieron. Sin embargo, esto no le impide atenerse a la formulación retórica del problema y ensalzar a Eros como un poderoso dios, a pesar de esta interpretación universal de su ser, o tal vez a causa precisamente de ella. La interpretación cósmica de Eros había comenzado ya con Hesíodo, quien en la *Teogonia* le coloca en los orígenes del mundo y lo convierte hipostáticamente en aquella fuerza generadora original que se manifestará en todas las generaciones posteriores de dioses.[629] Los filósofos de la antigua Grecia como Parménides y Empédocles tomaron de Hesíodo la idea del *eros* cosmológico e intentaron ponerla a contribución para explicar la naturaleza en todos sus detalles, derivando del *eros* la combinación de los elementos entre sí para formar los diversos cuerpos físicos. Ya Fedro había citado en su discurso, con rasgos de erudición, a estos antiguos pensadores, al trazar con su ayuda y jugando a la mitología una genealogía del dios Eros.[630] Pero Erixímaco sostiene sistemáticamente el poder generador de Eros como principio del devenir de todo el mundo físico, como la potencia creadora de aquel amor primigenio que con su ritmo periódico de llenado y vaciado lo penetra y lo anima todo.[631] A primera vista, parece imposible establecer, desde este punto de vista de la *physis,* ninguna división entre las distintas formas o modalidades del *eros* con arreglo a su valor moral, como Pausanias había intentado hacerlo, partiendo del *nomos* vigente de la sociedad humana. Pero también el médico reconoce expresamente la

[628] 28 Simp., 186 A.

[629] 29 Cf. supra, p. 74.

[630] 30 Simp., 178 B. Fedro no menciona a Empédocles, pero cita al genealogista Acusilao.

[631] 31 Simp., 186 B; llenado y vaciado: 186 C.

distinción entre un *eros* bueno y un *eros* malo.[632] La distinción entre lo sano y lo enfermo, con que nos encontramos en la vida toda de la naturaleza, es según él el denominador general a que aquella distinción de orden moral debe reducirse. La salud es la mezcla acertada de los contrarios en la naturaleza; la enfermedad, la perturbación dañosa de su equilibrio y de su armonía; y Erixímaco ve en la armonía la esencia del *eros.*[633]

Ahora comprendemos por qué Platón eligió a un médico como representante de la concepción naturalista.[634] Lo hizo precisamente en gracia a esta distinción, que conduce a someter el *eros* a un criterio valorativo. Platón considera desde el primer momento su axiología ética y su *paideia,* según veíamos en el *Gorgias,* como la réplica de la teoría médica de la naturaleza sana y la naturaleza enferma y de su terapéutica. El concepto médico de la *physis* corporal tiene de común con el concepto Platónico de la *physis* ético-anímica el ser un auténtico concepto normativo. Erixímaco ve en la acción del *eros* sano en todos los campos del cosmos y de las artes humanas el prin-

575

cipio de todo bienestar y de toda verdadera armonía. Su concepto de la concordia armónica se basa en la teoría heracliteana de los contrarios, [635] que por lo demás desempeñaba también un papel considerable en el pensamiento médico de la época, como lo revela sobre todo la obra seudohipocrática *De la dieta.*[636] Así como la medicina tiene por misión conseguir la armonía entre fuerzas físicas antagónicas, la música debe mezclar y combinar acertadamente los tonos bajos y los tonos altos para formar una sinfonía. Es cierto que en las relaciones fundamentales entre los tonos y los ritmos no es difícil reconocer la unidad y la mutua complementación que existen entre los elementos más simples de que están formados, sin que en esta fase exista todavía un "doble *eros*". Pero si pasamos a la verdadera composición o a la

---

[632] 32 Simp., 186 A-C.
[633] 33 Simp., 186 D-E.

[634] 34 Para referencias a la medicina y a su manera de concebir los problemas, Cf. 186 A, 186 B, 186 C, 186 D, etcétera.

[635] 35 Simp., 187 A ss.

[636] 36 Cf., sobre todo, la obra seudohipocrática De la dieta, libro I.

aplicación de las canciones o piezas compuestas al hombre, es decir, "a lo que llamamos *paideia*", vemos que es necesario poseer un gran arte y una gran pericia.[637] Hay que rendir todos los tributos al hombre recatado (κόσμιος) y conservar su *eros;* más aún, es necesario emplearlo como medio para trasplantar ese recato y esa moral a los hombres que aún no los poseen. Tal es el Eros Uranio, el amor por la musa Urania. En cambio, el Eros pandémico, la inclinación a la musa Polimnia, debe aplicarse con cautela; es decir, aunque consintiendo al hombre el goce, no se debe permitir que éste le corrompa; algo así como el médico utiliza y fiscaliza las artes del cocinero[638].

Erixímaco, en su intervención, convierte el *eros* en una potencia alegórica tan universal, que su sustancia amenaza con desaparecer dentro de lo general. En cambio, el comediógrafo Aristófanes, en su discurso ingenioso y genial, vuelve a orientarse hacia los fenómenos humanos concretos del amor e intenta interpretarlos con una visión poética audaz. A él le interesa ante todo explicar el poder misterioso del eros sobre los hombres, un poder que a nada se puede comparar.[639]Este impulso nostálgico y omnipotente que palpita en nosotros sólo puede comprenderse por la naturaleza especial del género humano. En el grotesco mito sobre la forma esférica del hombre primitivo, antes de que los dioses lo dividiesen en dos partes por miedo a que su fuerza titánica pudiese arrollar el cielo, cuando todavía tenía cuatro piernas y cuatro brazos sobre los que se desplazaba con gran velocidad como sobre aspas giratorias, vemos expresada, con la profundidad de la fantasía cómica de un Aristófanes, la idea que hasta ahora hemos buscado en vano en los discursos de los otros. El *eros* nace del anhelo metafísico del hombre por una totalidad del ser, inasequible para siempre a la naturaleza del individuo. Este anhelo innato lo convierte en un mero fragmento que suspira por volver a unirse con
576 su mitad correspondiente durante todo el tiempo que lleva una existencia separada y desamparada.[640] Aquí, el amor por otro ser humano se enfoca desde el punto de vista del proceso de perfección del propio yo. Esta perfección sólo es asequible en relación con un tú, mediante la cual las fuerzas del individuo necesitado de complemento se incorporen al todo primitivo y puedan ejercer así su verdadera eficacia. Mediante este

[637] 37 Simp., 187 C-D.
[638] 38 Simp., 187 D-E.
[639] 39 Simp., 189 C-D.

[640] 40 Simp., 191 A, 192 B ss., 192 E-193 A.

simbolismo, el *eros* se encuadra plenamente dentro del proceso de la formación de la personalidad. Aristófanes enfoca el problema en toda su extensión, no sólo como el amor entre dos seres del mismo sexo, sino bajo todas las formas en que se presente.[641] La nostalgia de los amantes hace que no quieran separarse el uno del otro, ni siquiera por corto tiempo. Pero los seres humanos que pasan juntos la vida de este modo no pueden decirnos qué es lo que en realidad quieren el uno del otro. Evidentemente, no es la unión física lo que hace que el uno experimente un goce tan grande con la presencia del otro y aspire con tanta fuerza a ella, sino que el alma de ambos quiere, sin duda, algo distinto a esto, algo que no puede decir y que sólo palpita en ella como una oscura intuición de lo que es la solución del enigma de su vida.[642] La plenitud externa que se restaura mediante la trabazón de las dos mitades físicas que se completan la una a la otra es sólo el reflejo grotesco de aquella inefable armonía y plenitud espirituales que el poeta nos revela aquí como la verdadera meta del *eros.* Así como en el Menón el saber se concebía como el volver a recordar el ser puro contemplado en la preexistencia, el *eros* aparece ahora como la nostalgia por la totalidad de la naturaleza primitiva del hombre, tal como existió en una era anterior del mundo y, por tanto, como orientación acicateadora hacia algo que eternamente debiera ser. El mito de Aristófanes lo presenta, por el momento, como lo que se ha perdido y, por tanto, se pretende volver a encontrar, pero si ponemos este mito ante el espejo del discurso de Diótima vemos claramente que a través de él se entrevé ya de un modo vago la norma del bien, en la que encuentran su plena realización toda verdadera amistad y todo verdadero amor humanos.

El último discurso antes del de Sócrates, reverso consciente de la franca y expresiva pintura burlesca del poeta cómico, es el panegírico del joven Agatón, finamente matizado y mantenido dentro de los colores más suaves. El mito de Aristófanes había hecho ya remontarse al tema del *eros* sobre la amistad masculina para convertirlo en el problema de la esencia del amor en general; en la declamación subsiguiente del poeta trágico a la moda, tan aplaudido, al que la comedia de su tiempo motejaba de ser más bien amigo de las muje-

641 41 Simp., 191 D ss.

642 42 Simp., 192 C-D.

577

res, el tema de la pederastía pasa completamente a segundo plano y el *eros* reviste su forma más general. Agatón no se propone, como los que le han precedido en el discurso, ensalzar los beneficios que Eros hace al hombre, sino pintar ante todo al dios mismo y su esencia, pasando luego a describir sus dotes.[643] La imagen del *eros* que Agatón traza es la menos psicológica del mundo, cosa sorprendente sobre todo si se la compara con el discurso inmediatamente anterior de Aristófanes, basado enteramente en la acción que el *eros* ejerce sobre el alma humana. En cambio, el relato de Agatón tiende fuertemente hacia el idealismo. Se rinde homenaje a la perfección del *eros,* derivada de su naturaleza divina. Pero como todo panegírico de Eros en que se le personifique como potencia divina tiene, a pesar de ello, que tomar necesariamente sus cualidades de los hombres sobre los que ejerce su poder, es un rasgo que caracteriza psicológicamente a quien hace el relato el ver si toma los trazos de su imagen más bien del amado o del amante. Agatón hace lo primero. Como favorito innato que es, asigna al eros rasgos esenciales que corresponden más a la persona digna de ser amada que a la que se halla inflamada por el amor.[644] En su relato de Eros nos pinta, con enamoramiento nar-cista, su propia imagen reflejada en un espejo. Desde este punto de vista, la finalidad de su discurso, y el significado que tiene precisamente en este lugar, dentro de la obra vista en conjunto, se pondrán en claro más adelante. Eros es, según pinta Agatón, el más feliz, el más hermoso y el mejor de todos los dioses.[645] Es joven, fino y delicado y sólo mora en lugares floridos y perfumados. Nunca posa la mano sobre él la coacción, pues su reino es el de la libre y pura voluntad. Posee todas las virtudes: la justicia, la prudencia, la valentía y la sabiduría. Es un gran poeta y enseña a serlo a los demás. Desde que Eros pisó el Olimpo, el trono de los dioses pasó de lo terrible a lo bello. Fue él quien enseñó sus artes a la mayoría de los inmortales. Y el entusiasta adorador del dios del amor termina su discurso con un himno en prosa a las dotes de Eros, himno que puede competir con cualquier himno en verso tanto por el equilibrio armónico de su composición como por su sonoridad musical.[646]

---

[643] 43 Simp., 194 E.

[644] 43a Cf. Simp., 204 C.

[645] 44 Simp., 195 A ss.

[646] 45 Cf. especialmente el lenguaje de los himnos en la parte final del encomio de Agatón: Simp., 197 D-E.

Platón elige este discurso como fondo inmediato para el de Sócrates. Toma al sensualmente refinado y conocedor esteta como contraste con el asceta filósofo, que le supera infinitamente tanto en la fuerza interior de su pasión como en la profundidad de su conocimiento del amor. Sócrates hace lo mismo que habían hecho todos los demás antes de él: procura contrarrestar el inconveniente que supone hablar después de haberlo hecho tan excelentes oradores enfocando su tema de modo distinto a como éstos lo hicieron. Y aunque lógica-

578

mente aprueba el método de Agatón al querer determinar la esencia del *eros*[647] antes de exponer sus efectos, Sócrates rompe radicalmente con todo el modo anterior de tratar el tema. A lo que él aspira no es a una exaltación y a un embellecimiento cada vez mayores del tenia. sino, aquí como siempre, a conocer la verdad. Y así, ya la primera toma de contacto, el breve cambio inicial de palabras con Agatón. en el que por primera vez y como jugando *se* emplean en este diálogo los recursos de la dialéctica, nos aparta de los superlativos poéticos del discurso de Agatón para llevarnos de nuevo al terreno de la realidad psicológica. Todo *eros* representa un anhelo de algo, que es algo que no se tiene y que *se* apetece tener.[648] Por tanto, si Eros aspira a lo bello no puede ser él mismo bello, como afirma Agatón, sino necesitado de belleza. Partiendo de este nervio dialéctico negativo, Platón despliega la teoría de Sócrates y Diótima. Pero no la despliega en forma dialéctica, sino bajo la forma del mito en que Eros aparece como descendiente de Poros (Riqueza) y Penia (Pobreza) [649] y que se contrapone al mito de Agatón. Sin embargo, Platón elude con maravilloso tacto el conceder al arte de refutación de Sócrates un triunfo completo en un lugar como aquél, en que reinan la alegría espontánea y la franqueza doblada de imaginación. Sócrates deja en paz a Agatón después que éste, tras las primeras preguntas, le confiesa con amable debilidad que de pronto le parece como si no supiese absolutamente nada de todo aquello de que acababa de hablar.[650] Con esto se paran los pies al afán de saber más que otros, afán que disuena en la buena sociedad. Pero la conversación es llevada dialécticamente a su término mediante el recurso de desplazarla a un remoto pasado y de que Sócrates se convierta de

[647] 46 Simp., 199 C.

[648] 47 Simp., 199 D ss.

[649] 48 Simp., 203 B.

[650] 49 Simp., 201 B.

interrogador molesto y temido en un ingenuo interrogado. Se pone a contar a los invitados una conversación que sostuvo hace ya mucho tiempo con la profetisa de Mantinea, Diótima, acerca del eros.[651] De este modo, lo que Sócrates tiene que decir no aparece como fruto de su sabiduría superior, sino como una verdad revelada por él. Platón elige y retiene conscientemente la imagen de la mistagogia. En la graduación de la enseñanza a través de la cual la divina Diótima va introduciendo a sus adeptos en las profundidades del conocimiento de lo que es el *eros* debe ver el lector los grados bajo y alto de la consagración que lo elevan hasta la última *epoptia.* La forma de los misterios era, en el campo de la religión griega, la forma más personal de la fe y Sócrates pinta aquí, como una visión personalmente vivida por él, el ascenso del filósofo hasta la cumbre más alta, donde se consuma la nostalgia de lo eternamente bello que palpita en el fondo de todo *eros.* Partiendo de la idea de que el *eros* no es de por sí hermoso, pero tampoco feo, el camino seguido nos lleva en primer lugar al 579 conocimiento de que ocupa una posición intermedia entre lo feo y lo hermoso. Otro tanto acontece en lo que se refiere a su relación con el saber y la ignorancia. No posee ninguna de las dos cosas, sino que ocupa un lugar intermedio entre ambas.[652] Al definir así la posición que ocupa entre lo perfecto y lo imperfecto, queda demostrado al mismo tiempo que no puede ser un dios. No es bueno ni bello, ni participa tampoco de la bienaventuranza, características esenciales todas ellas de la divinidad.[653] Pero no es tampoco un ser mortal, sino algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal, un gran demonio que actúa de intérprete sobre los dioses y los hombres.[654] Por tanto, ocupa indudablemente un lugar esencial en la teología Platónica. Llena el abismo que separa los dos reinos de lo terrenal y lo divino y es el vínculo, el *sindesmos* que mantiene unido el universo.[655] Su ser es doble, cualidad heredada de sus padres desiguales, que fueron la riqueza y la pobreza.[656] Unido eternamente a la indigencia, rebosa al mismo tiempo riqueza y se halla en tensión constante, como un gran cazador, un avasallador y un gran tendedor de celadas, fuente inagotable de toda energía espiritual que trabaja

---

[651] 50 Simp., 201 D ss.
[652] 51 Simp., 201 E-202 B.
[653] 52 Simp., 202 B-C.
[654] 53 Simp., 202 E.

[655] 54 Simp., 202 E. En Gorg., 508 A, Platón dice lo mismo acerca de la amistad, que es la que mantiene en cohesión al cosmos.

[656] 55 Simp., 203 B-C.

incesantemente y de un modo espiritual sobre sí misma, gran mago y encantador. Es capaz de florecer y vivir, morir y resucitar en el mismo día. Toma y agota, da y se desparrama, sin estar nunca rico ni pobre.[657] La genealogía alegórica de Eros, que Sócrates establece en vez de la de Hesíodo, se ve confirmada, pues, mediante el examen de lo que Eros es. Apoyándose en esta posición intermedia entre lo hermoso y lo feo, lo sabio y lo ignorante, lo divino y lo mortal, lo rico y lo pobre, Sócrates tiende el puente entre el *eros* y la filosofía. Los dioses no filosofan ni se instruyen, pues se hallan en posesión de toda la sabiduría. A su vez, los necios y los ignorantes no aspiran a adquirir conocimiento, pues el verdadero mal de la incultura está precisamente en que sin saber nada cree saber mucho. Sólo el filósofo aspira a conocer, pues sabe que no conoce y siente la necesidad de conocer. El filósofo ocupa un lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia; por eso sólo él es apto para la cultura y se esfuerza sincera y seriamente en adquirirla. En esta categoría entra también, con arreglo a toda su naturaleza, el *eros.* Éste es el verdadero filósofo que oscila entre la sabiduría y la necedad y se consume en un eterno anhelar y aspirar.[658] Platón opone, pues, a la imagen del Eros trazada por Agatón, que era sencillamente una pintura del ser amable y amado, una imagen que toma sus rasgos, por el contrario, de la esencia del amante.[659] Contrapone al ser móvil que descansa dentro de sí mismo, 580 bienaventurado y perfecto, a lo eternamente anhelante y que jamás descansa, luchando sin cesar por su perfección y su eterna dicha.

Con esto, Diótima ha dejado de examinar la naturaleza del *eros* para pasar a analizar su utilidad para el hombre,[660] aunque ya se ve claramente que esta utilidad no debe buscarse en ninguna clase de efectos sociales, como los que los discursos de los otros invitados asignaban en parte a Eros, por ejemplo, en la incitación al amor honorable y al sentimiento del pudor (Fedro), o en la tendencia del amante a laborar por la educación del amado (Pausanias). Estas observaciones, aunque no falsas, no agotan el problema, como en seguida hemos de ver. Diótima explica el anhelo de belleza, que es lo que hemos visto que era el *eros,* de un modo auténticamente socrático, como la aspiración del

---

[657] 56 Simp., 203 C-E.
[658] 57 Simp., 204 A-B.

[659] 58 Simp., 204 C.

[660] 59 Simp., 204 C 55.

hombre a la dicha, o eudemonía.[661] A ella debe referirse en último término todo anhelo fuerte y profundamente arraigado en nosotros de nuestra naturaleza y en este sentido se le debe encauzar y modelar con toda conciencia. Entraña la referencia y la expectativa a una última posesión suprema, a un bien perfecto, pues sabido es que, a juicio de Sócrates, toda voluntad humana de por sí tiende necesariamente hacia el bien. De este modo, el *eros* se convierte de un simple caso específico de voluntad en la expresión más visible y más convincente de lo que constituye el hecho fundamental de toda la ética Platónica, a saber: que el hombre no puede nunca apetecer lo que no considere su bien. El que el lenguaje, a pesar de todo, no llame *eros* o *eran* a toda voluntad, sino que reserve esa palabra y ese verbo para designar ciertos anhelos, encuentra según Platón su paralelo en otras palabras como *poiésis,* "poesía", que, aun significando simplemente "creación", es reservada por el uso para un determinado tipo de actividad creadora. En realidad, esta nueva conciencia de lo arbitraria que es esta "delimitación" del significado de palabras como *eros o* "poesía" no es sino un fenómeno concomitante de la extensión de este concepto por obra de Platón y de la operación realizada por él al llenarlo de un contenido universal.[662]

Así, el concepto del *eros,* para Platón, se convierte en la suma y compendio de la aspiración humana hacia el bien. Y de nuevo nos encontramos con que una observación acertada de por sí y muy profunda de uno de los oradores anteriores, al ser enfocada desde este punto de vista superior ahora obtenido, pasa a ocupar el lugar que verdaderamente le corresponde. El *eros* no se proyecta, como decía Aristófanes, sobre la otra mitad de nuestro ser o bien sobre la totalidad de él, a menos que por tal se entienda lo bueno y lo perfecto.[663] El amor por lo que "algún día" era inherente a nuestra "propia naturaleza" (Aristófanes) sólo puede considerarse como el sentido de todo *eros* siempre y cuando por la totalidad del ser entendamos, en vez de la simple individualidad fortuita, el verdadero yo del hombre, 581 es decir, siempre y cuando que llamemos lo esencialmente inherente a nosotros "bien" y lo esencialmente extraño a nosotros "mal".[664] Lo cual se parece mucho a la

[661] 60 Simp., 204 D-205 A.

[662] 61 Simp., 205 B-C.

[663] 62 Simp., 205 E.

[664] 63 Simp., 206 A: e)/stin a)/ra o(e)/rwj tou= to\ a)gaqo\n au(tw~| a)ei/.

definición que Aristóteles, en la *Ética ni-comaquea,* da de la esencia de aquel amor superior por sí mismo (φιλαυτια), que reconoce como la forma más acabada de la propia perfección moral.[665] El principio en que esto se inspira está en Platón y su fuente en el *Simposio.* Las palabras de Diótima representan el mejor y más breve comentario a este concepto platonizante aristotélico del amor de sí mismo. El *eros,* concebido como el amor al bien, es al mismo tiempo el impulso hacia la verdadera realización esencial de la naturaleza humana y, por tanto, un impulso de cultura en el más profundo sentido de la palabra.

Aristóteles sigue también las huellas de Platón cuando deriva de este amor ideal de sí mismo todas las demás clases de amor y de amistad.[666] Recordemos a este propósito lo que dijimos más arriba acerca del narcisismo que se refleja en el discurso de Agatón.[667] La *epideixis* agatoniana representa también en este aspecto la más perfecta antítesis del discurso de Sócrates. El amor filosófico de sí mismo, que éste descubre en la entraña más profunda de todo *eros,* la aspiración hacia nuestra "verdadera naturaleza", no tiene absolutamente nada que ver con lo que podemos llamar la complacencia de sí mismo, o el amor propio. Nada menos afín a la auténtica *filautía* socrática que el narcisismo que podría descubrir en ella quien, pretendiendo interpretarla psicológicamente, la tergiversase. El *eros* socrático es el anhelo de quien se sabe imperfecto por formarse espiritual-mente a sí mismo con la vista puesta con constancia en la idea. Es, en rigor, aquello que Platón entiende por "filosofía": la aspiración a llegar a modelar el verdadero hombre dentro del hombre.[668]

Platón exige, pues, como meta del *eros* la perfección de un bien último perseguido por él, lo cual hace que el impulso aparentemente irracional

---

[665] 64 El hombre que posee el verdadero amor de sí mismo (φίλαυτος) es presentado en ARISTÓTELES, Ét. nic., IX, 8, como término antagónico del egoísta. Es el que se asimila todo lo que es bueno y noble (1168 b 27, 1169 a 21) y adopta ante su propio yo la misma actitud que ante su mejor amigo. Y el mejor amigo es aquel a quien se desea todo lo bueno (Cf. 1166 a 20, 1168 b 1). La especulación en torno a la filautía es uno de los elementos puramente Platónicos de la ética aristotélica.

[666] 65 ARISTÓTELES, Ét. nic., IX, 4, 1166 a 1 55. Cf. 1168 b 1.

[667] 66 Cf. supra, p. 576.

[668] 67 Ésta es la formulación que da Platón en la República: Cf. p. 430.

adquiera la mayor plenitud posible de sentido. Pero, por otra parte, esta trasmutación parece privar al *eros* de su sentido finito, verdadero e inmediato, que es el anhelo de algo concretamente bello. Por eso Platón le hace justicia en la parte siguiente del discurso de Diótima. El problema inmediato tiene que ser, necesariamente, el de saber qué clase de actividad y de aspiración merece, 582 desde este elevado punto de vista, el nombre de *eros.* Y nos sentimos asombrados al recibir esta pregunta una respuesta que no tiene grandes pretensiones moralizantes o metafísicas, sino que arranca por entero del proceso natural del amor físico. Es el anhelo de engendrar en lo bello.[669] En lo que se equivoca la concepción usual es en creer que este anhelo de generación se limita al cuerpo, cuando en realidad tiene su perfecta analogía en la vida del alma.[670] Sin embargo, es conveniente que pensemos en primer lugar en el acto físico de procreación, pues nos ayuda a comprender la esencia del proceso espiritual correspondiente. La voluntad física de procreación trasciende ampliamente de la órbita humana.[671] Si partimos del hecho de que todo *eros* es el anhelo de ayudar al verdadero yo propio a realizarse,[672]el impulso de procreación y perpetuación de los animales y los hombres aparece como la expresión del impulso a dejar en el mundo un ser igual a ellos mismos.[673] La ley de los seres finitos no les permite vivir eternamente. Ni siquiera el yo humano, consciente de su identidad consigo mismo a través del cambio de las distintas fases de su vida, posee en sentido absoluto tal identidad, sino que se halla sujeto a una renovación constante, física y espiritual.[674] Sólo lo divino es siempre y por toda la eternidad absolutamente idéntico a sí mismo. Por tanto, la procreación de seres genéricamente iguales aunque individualmente distintos es el único camino que tienen los mortales y finitos para conservarse inmortales. Tal es el sentido y razón de ser del *eros,* que, concebido como impulso físico, representa precisamente el anhelo de propia conservación de nuestra especie corporal.[675]

Sin embargo, Platón sienta ahora la misma ley para la naturaleza espiritual

---

[669] 68 Simp., 206 B.
[670] 69 Cf. Simp., 206 B-C.

[671] 70 Simp., 207 A ss.
[672] 71 Cf. supra, p. 581.

[673] 72 Simp., 207 D.
[674] 73 Simp., 207 E.

[675] 74 Simp., 208 A-B.

del hombre.[676] El yo espiritual es la *areté,* que irradia como "gloria" en la vida de la comunidad. Todo esto lo había visto ya Homero, y Platón supo beber en esta fuente primigenia de la concepción griega de la *areté.*[677] Cuando en el discurso de Fedro se apuntaba al afán de honor (φιλοτιμία) como efecto del *eros,*[678] se decía una verdad, sólo que el alcance de este motivo iba más allá de lo que Fedro creía. Todo *eros* espiritual es procreación, anhelo de eternizarse a uno mismo en una hazaña o en una obra amorosa de propia creación que perdure y siga viviendo en el recuerdo de los hombres. Todos los grandes poetas y artistas han sido procreadores de esta clase, y lo son también, en el más alto grado, los creadores y modeladores de la comunidad estatal y doméstica.[679] Aquel cuyo espíritu se halla lleno de fuerza generadora busca algo bello en que engendrar. Si encuentra un alma bella, noble y bien conformada, acoge con los 533 brazos abiertos al ser humano en su totalidad y se desborda sobre él en discursos sobre la *areté,* sobre la conformación que un hombre excelente debe tener, sobre lo que debe hacer y dejar de hacer, e intenta educarle (e)pixeirei= paideu/ein). Y en el contacto y trato con él concibe y alumbra lo que llevaba en su entraña. Piensa constantemente en el otro, esté presente o ausente, y cría en unión de él lo que ha nacido. Su comunidad es un vínculo más fuerte que los hijos corporales y su amor es más perdurable que el de los esposos, puesto que los une algo más hermoso y más inmortal. Homero y Hesíodo, Solón y Licurgo, son para Platón los representantes supremos de este *eros* en Grecia, pues con sus obras han engendrado en los hombres mucha virtud. Los poetas y los legisladores son uno y lo mismo en la pedagogía que sus obras representan. Así concebida, Platón considera la tradición del espíritu griego desde Homero y Licurgo hasta él mismo como una unidad espiritual. En torno a la poesía y a la filosofía. por mucho que en su modo de ver discrepe su concepto de la verdad y la realidad, se arrolla como nexo de unión la idea de la *paideia,* que brota del *eros* para convertirse en *areté.*[680]

Hasta aquí, el discurso de Diótima se ha movido dentro de la más alta tradición griega, colocando bajo la idea del *eros* toda actividad creadora

[676] 75 Simp., 208 E-209 A.

[677] 76 Cf. supra, pp. 28 s., y todo el capítulo titulado "Nobleza y areté".

[678] 77 Simp., 178 D.
[679] 78 Simp., 209 A.

[680] 79 Simp., 209 B-E.

espiritual. La concepción del *eros* como el poder educativo que mantiene en cohesión todo este cosmos espiritual aparece como una revelación adecuada ante Sócrates, en quien esta fuerza vuelve a encarnar en toda su pureza. Pero Diótima tiene sus dudas de si será capaz de recibir las grandes consagraciones y de remontarse hasta la cumbre de la visión final.[681] Y como esta visión recae sobre la idea de lo bello, cabe pensar si Platón, al observar esto, habrá querido decir hasta dónde la disquisición discurrirá por cauces socráticos y a partir de dónde se escapará de manos de Sócrates. Ya en lo dicho anteriormente podía apreciarse claramente una gradación de lo físico a lo espiritual. En la última parte del discurso esta gradación se convierte en el principio fundamental de la construcción. Platón, desarrollando más ampliamente todavía la imagen de la visión de los misterios, esboza todo un sistema de grados (e)panabaqmoi/) por los que avanza y va subiendo el ganado por el verdadero *eros*,[682]bien movido por un impulso interior, bien conducido por otro, y al final da a esta ascensión espiritual el nombre de "pedagogía".[683] Aquí no hay que pensar en la acción educativa del amante sobre el amado. de que se habló antes, y a la que se remite también Platón al llegar a este punto,[684] sino que ahora el *eros* se describe como la fuerza propulsora que se convierte en educadora para el propio amante, ha-

584

ciéndole remontarse constantemente del escalón más bajo hasta el más alto. Esta evolución comienza ya en la temprana juventud con la admiración de la belleza física de cada ser humano, que inflama a quien la ve y la admira y le inspira "nobles discursos".[685] Pero entonces el verdadero discípulo del *eros* se da cuenta de que la belleza de un cuerpo es hermana gemela de la del otro, y esto le lleva a amar la belleza en todos y a ver en ellos una sola y única belleza, con lo cual se va atenuando la relación de dependencia con respecto a determinado individuo. Esto no significa, naturalmente, una serie de aventuras vividas al azar con numerosos individuos, sino la maduración del sentido de la belleza en sí. Pronto se da cuenta también de que existe una

[681] 80 Simp., 210 A.

[682] 81 Simp., 211 C.
[683] 82 Simp., 210 E.

[684] 83 Cf. el discurso de Pausanias y el discurso de Diótima, Simp., 209 C.

[685] 84 Simp., 210 A.

belleza espiritual, aprende a tenerla en más alta estima que la física y prefiere la gracia y la forma del alma, aun cuando no moren en un cuerpo muy hermoso.[686] Es la fase en que su *eros* se convierte también en fuente de educación para la otra parte y hace brotar discursos que hacen mejores a los discípulos.[687] A partir de ahora es ya capaz de reconocer lo bello como afín en todas las actividades y leyes, referencia clara a la función sinóptica de la dialéctica, tal como Platón la ha descrito en otro lugar. Es a este proceso dialéctico de la visión total de las muchas bellezas visibles en lo "bello en sí" invisible, a lo que tiende, en efecto, toda la descripción sobre las diferentes fases de los misterios del eros. Termina con el conocimiento de la belleza en todas las ciencias. Ahora el amante está ya libre de la esclavitud que le ataba con las cadenas de la pasión a un determinado ser humano o a una determinada actividad predilecta.[688] Se entrega al "mar inmenso de lo bello", hasta que, por último, después de pasar por todas las modalidades del saber y del conocimiento, contempla la belleza divina en su forma pura, desprendida de todos los fenómenos y relaciones concretos.[689]

Platón opone a las "muchas ciencias bellas" un único saber (μάθημα) cuyo objeto es lo bello como tal.[690] No se refiere Platón a las "bellas ciencias" con el sentido que hasta hace poco se daba modernamente a esta expresión. En sentido Platónico todas las ciencias tienen su belleza peculiar, su valor y su sentido especiales. Sin embargo, todo conocimiento de lo particular debe encontrar su remate y coronación en el conocimiento de lo que es la esencia de lo bello como tal.[691] Estas palabras resuenan también de un modo extraño en nuestros oídos, pues nosotros estamos acostumbrados a interpretar la belleza ante todo en un sentido estético. Pero Platón nos previene contra esta interpretación mediante diversas indicaciones claras. Para él sólo es digna de vivirse una vida que transcurra en la constante contemplación de esta eterna belleza.[692] Por tanto, no se trata de un acto de contemplación desde una altura especial, de 585 un momento estático de encanto. El postulado de Platón sólo puede satisfacerse mediante una vida humana entera proyectada hacia esta "meta" (τέλος).[693] Y con esto no se alude tampoco —mucho menos aún— a un

[686] 85 Simp., 210 B.
[687] 86 Simp., 210 C.
[688] 87 Simp., 210 D.
[689] 88 Simp., 210 D-E.
[690] 89 Simp., 211 C.
[691] 90 Simp., 211 C 8.
[692] 91 Simp., 211 D.
[693] 92 Simp., 211 B τέλος, 211 D βίος.

sueño ininterrumpido de belleza que dure toda la vida, sustraído a toda realidad. Recordemos que Diótima definía más arriba la esencia del *eros* como la aspiración a apropiarse "para siempre" el bien.[694] Se trata, pues, de una posesión permanente, de un efecto que dura a lo largo de toda la vida. Lo "bello mismo" o, como Platón lo llama también en otro sitio,[695] lo "bello o divino mismo", no se diferencia esencialmente, en cuanto a su significación. del bien, de que se habla aquí. La colocación de esta enseñanza (μάθημα) como meta final de la peregrinación a través del reino de las distintas ciencias (μαθήματα), tal como el *Simposio* la describe,[696]responde a la idea del bien y a la posición dominante que esta idea ocupa en la estructura de la *paideia* en la *República.* Platón la llama allí, en términos semejantes, la más grande enseñanza (μέγιστον μάθημα).[697] Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y la misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *areté* del hombre como "ser bello y bueno" (καλοκαγαθία). En este "bello" o "bueno" de la *kalokagathía* captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último móvil que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la naturaleza. Pues para Platón entre el cosmos moral y el cosmos físico existe una armonía absoluta. Ya en los primeros discursos sobre el *eros* se destacaba esta aspiración a él inherente hacia lo moralmente bello, el afán de honor del amante y su preocupación por la excelencia y la perfección del amado. De este modo, el *eros* se incorpora al edificio moral de la comunidad humana. Y, asimismo, en el relato que hace Diótima sobre los distintos grados de las consagraciones del amor, ya en el grado más bajo de todos, en el del amor a la belleza física, se habla de los "hermosos discursos" que provoca. Por tales debemos entender discursos que delatan el sentido de lo elevado, lo honroso, lo ideal. Y las hermosas ocupaciones y clases de saber que de aquí se desarrollan en los grados siguientes no son tampoco de simple carácter estético, sino que abarcan lo bueno y lo perfecto, lo que da sentido a la vida en todos los campos de la conducta y del saber. Así, pues, la gradación de Diótima permite ver con toda claridad que lo bello no es sólo un rayo aislado de luz que cae sobre un punto concreto del mundo visible y lo transfigura, sino la aspiración hacia lo bueno y lo perfecto que gobierna a todo. Cuanto más altos nos encontramos y más se despliegue ante nuestros ojos la imagen

[694] 93 Simp., 206 A.
[695] 94 Simp., 211 E.
[696] 95 Simp., 211 C.
[697] 96 Rep., 505 A.

de la eficacia absoluta de este poder, mayor será en nosotros el 586 afán de contemplarlo en toda su pureza y de comprenderlo como el móvil de nuestra vida. Sin embargo, este desprendimiento de la idea universal de lo bello de sus manifestaciones finitas, no debe traducirse prácticamente en el desprendimiento del que conoce con respecto al mundo, sino que debe enseñarlo a comprender en todo su alcance la fuerza omnipotente del principio dentro de la realidad total y hacérsela valer conscientemente en su propia existencia. Pues aquello con que se encuentra, en el mundo exterior, como fundamento omnipotente del ser lo descubre mediante la suprema concentración del espíritu dentro de sí mismo como su propio ser genuino. Si nuestro modo de interpretar el *eros* es acertado y, por tanto, la tendencia a apropiarse para siempre lo bueno constituye el amor humano de sí mismo, en su sentido más alto, es evidente que el objeto sobre que recae, lo eternamente bello y bueno, no puede ser otra cosa que la entrada de este mismo yo. El sentido de esta gradación de la "pedagogía" del *eros* de que habla Platón está en el moldeamiento del verdadero ser humano a base de la materia prima de la individualidad, en la cimentación de la personalidad sobre lo que hay de eterno en nosotros. El resplandor con que la exposición Platónica de lo "bello" rodea esta idea invisible irradia de la luz interior del espíritu, que ha encontrado en ella su centro y su fundamento esencial.

La significación humanista de la teoría del *eros* en el *Simposio* como el impulso innato al hombre que le mueve a desplegar su más alto yo, no necesita de ninguna explicación. En la *República,* esta idea reaparece bajo otra forma: la de que el sentido y razón de ser de toda *paideia* es el hacer que triunfe el hombre dentro del hombre.[698]La distinción entre el hombre, concebido como la individualidad fortuita, y el hombre superior sirve de base a todo humanismo. Es Platón quien hace posible la existencia del humanismo con esta concepción filosófica consciente, y el *Simposio* es la obra en que esta doctrina se desarrolla por primera vez. Pero en Platón el humanismo no queda reducido a un conocimiento abstracto, sino que se desarrolla como todos los demás aspectos de su filosofía a base de la experiencia vivida de la extraordinaria personalidad de Sócrates. Por eso hay que considerar demasiado estrecha toda concepción del *Simposio* que se reduzca a desentrañar el contenido dialéctico yacente bajo el conjunto de los discursos y, sobre todo, bajo la revelación filosófica de Diótima. Este contenido existe allí indudablemente, y Platón no se cuida siquiera de esconderlo. Pero sería

[698] 97 Rep., 589 A. Cf. infra, p. 759.

falso creer que su verdadero propósito era el de procurar al lector dialécticamente probado el placer de acabar descubriendo bajo tantas envolturas materiales el contenido puramente lógico.

Platón no hace que la obra termine arrancando el velo que cubre 587 la idea de lo bello y con la interpretación filosófica del *eros.* La obra culmina en la escena en que Alcibíades, a la cabeza de un tropel de camaradas borrachos, irrumpe en la casa y aclama a Sócrates, en audaz discurso, como el maestro del *eros* en aquel supremo sentido revelado por Diótima. De este modo la serie de los encomios elevados a eros se cierra con un encomio elevado a Sócrates. En éste se encarna el *eros,* que es la filosofía misma.[699] Su pasión pedagógica le impulsa[700] hacia todos los jóvenes bellos y bien dotados, pero en el caso de Alcibíades surte efecto la profunda fuerza espiritual de atracción que irradia de Sócrates, invirtiendo la relación normal de amante y amado, y es Alcibíades quien aspira en vano al amor de Sócrates. Para la sensibilidad griega, es el colmo de la paradoja que un joven bello y festejadísimo como Alcibíades ame a un hombre grotescamente feo como Sócrates, pero el nuevo sentimiento del valor de la belleza *interior* que se proclama en el *Simposio* resuena potente en las palabras de Alcibíades cuando compara a Sócrates con aquellas figuras de Sueno que hay en los talleres de escultores y que, al abrirlas, están llenas de hermosas esculturas de dioses.[701]Al final del *Fedro,* Platón hace que Sócrates ore por la belleza interior, pues no se necesita más, y es ésta la única oración con que en todo Platón nos encontramos, modelo y ejemplo del modo como debe orar el filósofo.[702] La tragedia del amor de Alcibíades por Sócrates, al que busca y del que al mismo tiempo quiere huir, pues es la conciencia que le acusa a sí mismo,[703] es la tragedia de una naturaleza filosófica espléndidamente dotada, tal como la pinta Platón en la *República,* y que por ambición degenera en un hombre de éxito y de poder.[704]

---

[699] 98 Este último paso había sido preparado por el discurso de Diótima, 204 A-B.
[700] 99 Sócrates es el verdadero ejemplo educativo (e)pixeireo= paideu/ein, Simp., 209 C) que Diótima presenta como síntoma infalible de la conmoción que produce la contemplación de un alma bella y noble. Encarna asimismo el estado del alma en que ésta ocupa un lugar intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, en su eterna búsqueda del conocimiento. De este modo, todo el discurso de Diótima es un análisis continuo de la naturaleza socrática. Esta naturaleza se halla totalmente animada por el eros. Pero el eros, al morar en una personalidad de su altura, aparece a su vez cambiado y sometido a las leyes del dios. Claro está que Platón diría que es en Sócrates donde el eros revela su verdadera naturaleza como el poder que nos hace remontarnos de la vida humana a lo divino.
[701] 100 Simp., 215 A-B.
[702] 101 Fedro, 279 B-C.
[703] 102 Simp., 215 E-216 C.
[704] 103 Rep., 490 E ss.

Su compleja psicología —admiración y adoración por Sócrates, pero mezcladas de miedo y de odio—, la pone al desnudo él mismo en su grandioso discurso de confesión al final del *Simposio.* Es la veneración instintiva del fuerte, por lo que comprende que es la fuerza victoriosa de Sócrates y la aversión que siente la debilidad del ambicioso y del celoso contra la grandeza moral de la verdadera personalidad, dándose cuenta de que es inasequible para él. Platón contesta así tanto a quienes, como el so-

588

fista Polícrates, en su discurso de acusación, imputaban a Sócrates un discípulo del tipo de Alcibíades, como a Isócrates, quien consideraba ridículo asignar a Sócrates a título de discípulo un hombre tan grande como aquél.[705] Alcibades quería, indudablemente, ser discípulo de Sócrates, pero su naturaleza no le permitía superarse a sí mismo.[706] El *eros* socrático ardía en su alma por momentos, pero no llegó a encender en ella una llama permanente.

---

[705] 104 ISÓCRATES, Bus., 5 ss.

[706] 105 Alcibíades encarna el tipo con ayuda del cual mejor podía ilustrar Platón qué era lo que realmente quería Sócrates: es el joven de aspiraciones geniales que "toma en sus manos los asuntos de los atenienses, pero sin preocuparse de sí mismo (αμελεί), a pesar de serle tan necesario" (Simp., 216 A). Este descuido de sí mismo es lo opuesto al postulado socrático del e)pimelei=sqai th=j yuxh=j (Cf. supra, ρ. 415). Alcibíades quería trabajar en la construcción del estado, antes de construir el "estado dentro de sí mismo" (Cf. Rep., IX, final).

IX. LA REPÚBLICA

589

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA hacia el que se orienta desde el primer momento el pensamiento de Platón es el problema del estado. Aunque invisible al principio, este problema va destacándose cada vez con más claridad en él como meta de todos los esfuerzos dialécticos de sus obras anteriores. El análisis socrático de las virtudes se halla informado ya en los diálogos menores, como veíamos, por la idea de la virtud política,[707] y en el *Protágoras* y el *Gorgias* el conocimiento socrático del bien en sí se concibe como un arte político, del que hay que esperar toda la salvación.[708] Para quien tenga presente este hecho casi huelga el testimonio personal del propio Platón en su *Carta séptima*[709]que abona la calificación de la *República* como su obra central, en la que convergen todas las líneas de los escritos anteriores.

Durante mucho tiempo, los intérpretes de Platón afanábanse en descubrir su "sistema", empeñados en medirle por el rasero de las formas de pensamiento de tiempos posteriores, hasta que por último se comprendió que este filósofo, fuese por razones de exposición o por razones críticas, no aspiraba a erigir, como otros pensadores, un cuerpo completo de doctrinas, sino que pretendía otra cosa: poner de manifiesto el proceso mismo del conocimiento. Sin embargo, a los más sagaces intérpretes de Platón no se les ocultaba, aun reconociendo eso, que entre sus diálogos mediaban a pesar de todo grandes diferencias en lo tocante al contenido constructivo. La más constructiva de sus obras lleva por título la *República*[710] y ello se debe precisamente a que en esta obra el autor elige como unidad suprema de exposición no la forma

---

[707] 1 Cf. supra, p. 478

[708] 2 Cf. supra, pp. 495 s., 504.

[709] 3 Cf. supra, p. 479.

[710] 3a De la inmensa bibliografía que existe sobre la República Platónica, los libros que más interesan al historiador de la paideia son: E. BARKER, Greek Political Theory (Londres, 1925) ; R. L. NETTLESHIP, Lectures on the Republic of Plato (Londres, 1901) y The Theory of Education in the Republic oj Plato (Chicago, 1906); J. STENZEL., Platón der Erzieher (Leipzig, 1928), que contiene profundas interpretaciones de pasajes escogidos y de conceptos fundamentales de la República, y P. FRIEDLAENDER, Die platonischen Schriften (Berlín, 1930).

lógica abstracta del sistema, sino la imagen plástica del estado, enmarcando en ella todo el ámbito de sus proble mas éticos y sociales, del mismo modo que en el *Timeo* no aparece desarrollada la física Platónica como un sistema lógico de los principios de la naturaleza, sino como la imagen plástica de conjunto del cosmos en su proceso de nacimiento.[711]

590

Ahora bien, ¿qué significa el estado para Platón? Su *República* no es una obra de derecho político o administrativo, de legislación o de política en el sentido actual. Platón no parte de un pueblo histórico existente, como el pueblo de Atenas o el de Esparta. Aun cuando se refiere de un modo consciente a las condiciones vigentes en Grecia, no se siente vinculado a un determinado suelo ni a una ciudad determinada. No se alude para nada, en su obra, a los fundamentos físicos del estado. Dentro del marco de la obra a que nos referimos, a Platón esto no le interesa, ni en un sentido geológico ni en un sentido antropológico. La crianza de que nos habla el estado Platónico nada tiene que ver con el pueblo en conjunto, considerado como *raza.* La gran masa de la población, sus vicisitudes, sus costumbres y su nivel de vida, son todas cosas que quedan al margen del estudio Platónico o que aparecen sólo en su periferia. Tal vez se las quiera descubrir en el "tercer estado", de que habla Platón, pero se trata simplemente de un objeto pasivo del gobierno,[712] que ni siquiera en concepto de tal cree digno de una más detenida investigación.

En la *República* de Platón no se describen estos aspectos de la vida del estado, ni su autor considera tampoco necesario establecer ninguna norma con respecto a ellos. Quedan, simplemente, eliminados como cosas accesorias. En cambio, los debates sobre la poesía y la música ocupan libros enteros (los libros 2-3) ; el problema del valor de las ciencias abstractas (libros 5-7) se coloca en lugar central y en el libro 10 se vuelve a examinar desde nuevos puntos de vista el problema de la poesía. Una excepción aparente de lo que

[711] 4 La palabra "sistema" (σὐστημα) para designar un conjunto de doctrinas científicas o filosóficas, no se emplea antes de la época helenística y es característica de la mentalidad de esta época. Ni el mismo Aristóteles, a quien solemos considerar como el sistemático por antonomasia, emplea todavía la palabra "sistema" con esta significación.

[712] 5 Esto se halla relacionado con el paralelo estrictamente mantenido entre el estado y el alma: a Platón sólo le interesa el "tercer estado" como imagen refleja del aspecto impulsivo del alma del hombre.

decimos es la investigación de las formas de gobierno en los libros 8 y 9. Pero si nos fijamos atentamente vemos que no hay tal excepción, pues el filósofo considera las formas de gobierno sólo como expresión de diversas actitudes y formas del alma. Y lo mismo acontece con el problema de la justicia, puesto a la cabeza del estudio y del que se deriva luego todo lo demás. ¡Grandioso tema para los juristas no sólo de nuestro tiempo, sino también de la época de Platón, que hizo surgir por vez primera la ciencia comparada del estado! Pero tampoco desde este punto de vista recae la atención del filósofo sobre la vida jurídica real; la investigación del problema sobre lo que es justo desemboca en la teoría de las "partes del alma".[713] En última instancia, el estado de Platón versa sobre el alma del hombre. Lo que nos dice acerca del estado como tal y de su estructura, la 591 llamada concepción orgánica del estado, en la que muchos ven la verdadera médula de la *República* Platónica, no tiene más función que presentarnos "la imagen refleja ampliada" del alma y de su estructura. Y frente al problema del alma Platón no se sitúa tampoco en una actitud primariamente teórica, sino en una actitud práctica: en la actitud del *modelador de almas.* La formación del alma es la palanca por medio de la cual hace que su Sócrates mueva todo el estado.[714]El sentido del estado, tal como lo revela Platón en su obra fundamental, no es otro que el que podíamos esperar después de los diálogos que la preceden, el *Protágoras* y el *Gorgias.* Es, si nos fijamos en su superior esencia, educación. Y, después de todo lo que sabemos ya, este método de exposición del filósofo no puede tener nada de sorprendente para nosotros. En la comunidad estado, Platón esclarece filosóficamente una de las premisas permanentes que condicionan la existencia de la *paideia* griega.[715] Pero al mismo tiempo coloca en primer plano —bajo la forma de la *paideia*— aquel aspecto del estado cuyo descuido constituye según él la razón principal de la desvalorización y la degeneración de la vida política de su tiempo. De este modo, la *politeia* y la *paideia,* entre las que ya por aquel entonces mucha gente sólo debía de reconocer relaciones muy vagas, se convierten en los puntos cardinales de la obra de Platón.

---

[713] 6 Platón está pensando en las diferentes funciones morales del alma, en las diferentes formas (ei)/dh) que su actividad moral adopta.

[714] 7 El intérprete neoPlatónico Porfirio subraya correctamente que la teoría de las partes del alma en Platón no es psicología en el sentido corriente, sino psicología moral. Aristóteles no la adopta, en su obra sobre la psicología, pero la usa en sus trabajos éticos. Su significado es pedagógico. Véase mi Nemesios von Emesa (Berlín, 1913), p. 61.

[715] 8 Como tal hemos considerado repetidamente a la polis. Cf. supra, pp. 84, 109, 293. Sin embargo, para Platón no se trata aquí de las relaciones de la paideia como un estado históricamente dado, que la tome como medio político, sino de su proyección sobre la meta divina, la idea del bien, que se levanta en el "centro" del "estado perfecto".

Para quien vea la cosa con esta perspectiva nada puede ser más sorprendente que la afirmación de un moderno historiador de la filosofía procedente de la escuela del positivismo que, aun encontrando en la obra de Platón muchos pensamientos fascinantes, encuentra extraño que se hable tanto en ella de educación.[716] Es algo así como si se dijese que la Biblia es un libro muy espiritual, pero que en él se habla demasiado de Dios. No debemos, sin embargo, tomarlo a 592 broma, pues esta actitud no es, ni mucho menos, la de un hombre aislado. Es, por e.l contrario, típica de la incomprensión del siglo XIX ante esta obra de Platón. La ciencia que, partiendo de la sabiduría académica del humanismo, se había remontado a una altura orgullosa, era ya, por su desprecio a todo lo "pedagógico" —desprecio que se tenía por elegante—, incapaz de comprender su propio origen.[717] No sabía enfrentarse con el problema de la educación del hombe —que en la época de Lessing y de Goethe representaba todavía una meta suprema—, enfocándolo en su dimensión antigua y Platónica, como la última síntesis de todo lo espiritual y como fuente del sentido más profundo de la existencia humana. Un siglo antes, Juan Jacobo Rousseau había sabido acercarse mucho más al estado Platónico, cuando declaró que la *República* no era, como pensaban quienes sólo juzgaban los libros por sus títulos, una teoría del estado, sino el más hermoso estudio sobre educación que jamás se hubiese escrito.

CÓMO LA IDEA DEL ESTADO PERFECTO SURGE DEL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

Desde que nos encontramos con la paradójica tesis que sirve de conclusión al *Gorgias* de Platón, según la cual Sócrates es el mayor estadista de su tiempo,

---

[716] 9 Cf. T. GOMPERZ, Griechische Denker, t. ii, p. 372. Gomperz sostiene que la descripción de la educación de los regentes en la República (libros 6-7) es sólo un pretexto para exponer la epistemología y ontología propias de Platón. En el mismo sentido, Gomperz ve en la educación de los guardianes en los libros 2-3 otro pretexto que hace posible para Platón examinar extensamente toda clase de problemas en los distintos campos de la mitología, la religión, la música, la poesía y la gimnasia. Como se mostrará con nuestro análisis de la República, la esencia de la paideia Platónica requiere todos los elementos que enumera Gomperz, y hubiera sido imposible ponerla de manifiesto sin relacionarla con ellos en un sentido filosófico. La paideia no es un mero eslabón externo que hace de la obra un todo; constituye su verdadera unidad interna.

[717] 10 Este ideal científico se ha desarrollado en las ciencias naturales (science), de donde lo tomó la filología, con un desconocimiento completo de su propia esencia.

esperamos con gran ansiedad el cumplimiento de la promesa así formulada.[718] Es cierto que ya el *Gorgias* daba a entender claramente qué entendía en el fondo el Sócrates Platónico al definirse a sí mismo de ese modo. Pero ¿cómo se traduciría prácticamente esta trasposición de lo "político" del campo de los impulsos egoístas de poder al campo de la educación socrática y su formación del alma, al trasplantarse a la órbita de un estado real? ¿Cómo trasformaría la esencia de este estado? La necesidad poética de intuición y su voluntad política de renovación se asociaron en Platón para este grandioso intento de erigir sobre esta base, en el campo del espíritu, el "estado perfecto", presentándolo como un paradigma ante los ojos de la humanidad.

La idea de un "estado perfecto" no era una idea nueva en sí. El impulso innato de los griegos, que en todas las ramas de las artes y las ciencias los empujaba hacia la perfección suma, actuaba también en la vida política de este pueblo como un acicate de descontento con la imperfección de lo existente. Y ni la severidad imponente de la ley al castigar con la pena de muerte el derrocamiento de la constitución imperante refrenaba la fantasía política, ansiosa de remontarse en el pensamiento sobre las condiciones vigentes.[719] Las condi-

593

ciones sociales sobre todo eran objeto de apasionadas especulaciones desde hacía varios decenios. Ya los viejos poetas habían trazado, en tiempos caóticos, imágenes ideales de *eunomia.* Tirteo, el espartano, desde su punto de vista conservador, había cifrado el orden perfecto en la tradición de Esparta.[720] Solón, remontándose por encima de esta concepción, derivaba la *polis* justa de los eternos postulados de la razón moral.[721] En la época de los sofistas se iba aún más allá: se requerían ahora proposiciones más concretas encaminadas a eliminar los males sociales existentes en el estado, e Hipódamo y Faleas. cuyas utopías conocemos aún, en sus líneas generales,

---

[718] 11 Gorg., 521 D. Cf. supra, p. 539.

[719] 12 Cf. mi disertación "Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato", en Humanistische Reden und Vortrage (Berlín, 1937), p. 95.

[720] 13 Cf. supra, p. 99.
[721] 14 Cf. supra, pp. 142-45.

por la *Política* de Aristóteles.[722] presentan, como corresponde al espíritu de la época del nacionalismo, esbozos de un orden social justo y duradero cuya forma esquemática recuerda en cierto modo la geometría de los planos arquitectónicos trazados por el mismo Hipódamo para la ciudad. En su proyecto de estado, Faleas postulaba entre otras cosas una educación igual para todos los ciudadanos, viendo en ello el vínculo común que aseguraría la cohesión interior de la comunidad.[723] Un sofista desconocido, que escribió después de terminar la guerra del Peloponeso, colocaba, en el centro de una obra dedicada a la reconstrucción del estado, el problema de la virtud cívica y de la autoridad de las leyes del estado.[724] Su punto de vista difiere mucho del de la *República* de Platón, pues lo enfoca todo, incluso el problema de la moral y de la autoridad del estado, desde el punto de vista económico. De estos factores dependen, según su modo de ver, la confianza y el crédito tanto en el interior como en las relaciones con los subditos de otros estados, y la incapacidad del estado para imponer por su propia fuerza esta clase de autoridad conduce a la tiranía. Como se ve, este autor se orienta de modo fundamental hacia fines prácticos que considera firmes ya de antemano y que debían de responder esencialmente a las ideas imperantes en las democracias griegas al terminar aquella devastadora guerra. Sin embargo, esta obra es significativa, pues nos indica el ambiente en que surgió la teoría de Platón acerca del estado perfecto.

Platón no se limita a dar consejos al estado partiendo de la premisa de una determinada forma de gobierno o a polemizar como los sofistas en torno al valor de las diversas formas de estado,[725] sino que aborda el asunto de un modo radical, tomando como punto de partida el problema de la justicia con carácter general. La sinfonía 594 de la *República* comienza con el motivo socrático ya familiar para nosotros de la *areté,* sobre el mismo plano que los anteriores diálogos de Platón. Al principio, no nos habla para nada del estado, como no nos hablaba en aquéllos. Al parecer, Sócrates arranca de nuevo del examen de una virtud concreta, pero ésta tiene un fondo histórico

[722] 15 ARISTÓTELES, Pol, II, 7-8.
[723] 16 ARISTÓTELES, Pol., II, 7, 1266 b 29-33.
[724] 17 Véase el "Anónimo de Jámblico", en DIELS, Vorsokratiker, t. II (5a ed.), pp. 400 s. Cf. sobre este interesante carácter, tan representativo de la época, R. ROLLER, Untersuchungen zurn Anonymus lamblichi (Tubinga, 1931).

[725] 18 Uno del Consejo de la Corona de Persia a que se alude en HERÓDOTO, III, 80 s. de los más famosos ejemplos de esta manera comparativa de considerar los distintos tipos de constitución, es la discusión

importante, que está presente aunque no se vea. Para comprender el punto de arranque de la obra de Platón debemos tener presentes en nuestro espíritu las luchas libradas en torno al ideal de la justicia en los siglos anteriores a Platón. La justicia era la virtud política por antonomasia, la que resumía, como decía el antiguo poeta, todas las demás.[726] Este verso había sido en aquellos tiempos, en los años de la génesis del estado de derecho, la expresión acusada de una nueva orientación del concepto de la virtud y sigue siendo actual, aunque de un modo nuevo, para el pensamiento de Platón sobre el estado. Lo que ocurre es que ahora cobra un sentido distinto, más interior. Para el discípulo de Sócrates no puede significar ya la simple obediencia a las leyes del estado, la nueva legalidad, que fuera en otro tiempo baluarte protector del estado de derecho frente a un mundo de anárquicos poderes feudales o revolucionarios.[727] El concepto Platónico de lo justo está por encima de todas las normas humanas y se remonta a su origen en el alma misma. Es en la naturaleza más íntima de ésta donde debe tener su fundamento lo que el filósofo llama lo justo.

La idea de la vinculación de los ciudadanos a una ley general escrita, que dos siglos antes había señalado redentoramente el camino para salir de la espesura de largos siglos de luchas partidistas,[728] llevaba en su entraña, como demostró toda la evolución anterior, un difícil problema. La ley, calculada para una vigencia larga e incluso eterna, resultó estar necesitada de reformas o ampliaciones. Pero la experiencia demostraba que todo dependía de cuáles fuesen los elementos llamados a encargarse del desarrollo de las leyes dentro del estado. Ya corriese ello a cargo de un puñado de poseedores, de una mayoría del pueblo o de un solo hombre encargado del poder parecía una necesidad inexcusable que el elemento dominante, cualquiera que él fuese, modificase las leyes a su modo, lo que valía tanto como decir en su propio interés. Las diferencias entre lo que regía como derecho en los diversos estados demostraba la relatividad de este concepto.[729] Quien pretendiese remontarse sobre esta oscilante diversidad para llegar a una unidad suprema parecía que sólo podría lograr ésta en la definición poco halagüeña de que el derecho vigente era en 595 todas partes expresión de la voluntad del partido

[726] 19 Cf. supra, p. 108.
[727] 20 Cf. supra, p. 109, nota 7.
[728] 21 Cf. supra, pp. 105 ss.

[729] 22 Un dato elocuente en cuanto a esta tendencia progresiva a relativizar el concepto del nomos es la tantas veces citada antitesis entre no/mw| y φύσει, en que se contrapone lo que es justo por naturaleza a lo que sólo es por obra de la convención humana. Cf. supra, pp. 296-99.

más fuerte en cada momento y de su interés. El derecho se convierte así en una mera función del poder, que no responde de por sí a ningún principio moral. En efecto, aunque por todos los gobiernos y en todos los tiempos se reconozca el principio de que el interés colectivo debe prevalecer sobre el interés propio, es lo cierto que todos los que ejercen el poder interpretan este principio a su modo. Y si la justicia se considera equivalente a la ventaja del más fuerte, toda la pugna de los hombres por llegar a un ideal superior del derecho se convertirá en una ilusión y el orden del estado que pretende realizarlo en un simple telón detrás del cual seguirá desarrollándose la lucha implacable de los intereses. En efecto, ciertos sofistas y muchos estadistas de su tiempo habían llegado a esta última consecuencia, lo que equivalía a borrar de un plumazo toda vinculación, aunque ello, naturalmente, no estuviese en la conciencia de cualquier honrado ciudadano medio. El punto de partida de toda comprensión profunda del problema del estado para Platón tenía que ser forzosamente el ajus-tarle las cuentas a esta concepción naturalista, pues si este modo de ver las cosas se reconocía como cierto era indudable que toda filosofía estaba de más.

Platón había personificado ya en el *Gorgias,* en la figura de Calíeles, el tipo de político basado en el principio de la falta de escrú-pulos.[730] La lucha entre el poder y la educación en torno al alma del ombre se presentaba allí como el problema cardinal de la situación espiritual de su época.[731] Por eso cuando Sócrates se dispone a mostrar en la *República* su arte propio del estado es lógico esperar que se remonte a este problema. En el libro primero de la *República* se elige al belicoso sofista Trasímaco como representante de la filosofía del poder de Cálleles; aparte de eso, nos encontramos también, a pesar del arte consciente de Platón para la variación, con algunas repeticiones de la escena del *Gorgias.* Es indudable que considera la teoría del más fuerte como el desatino más adecuado para hacer que se destaque sobre él su propia actitud ante el estado.[732] Sin embargo, en su obra de mayor empeño no establece su tesis sobre la educación en un simple contraste programático frente a la tesis de la voluntad de poder, como había hecho en el *Gorgias,* sino que desarrolla sus postulados educativos por medio de un rodeo. La disquisición inicial sobre la concepción maquiavélica del estado y la justicia simplemente como poder no es, en la *República,* más que el fondo sobre el que se destaca, como tema verdadero, la exposición positiva del sistema Platónico

[730] 23 Cf. supra, p. 526.
[731] 24 Cf. supra, p. 519.

[732] 25 Rep., 338 C.

de educación.

Después que Sócrates refuta del modo habitual en él la teoría de que lo justo no es sino la expresión de la voluntad del partido más 596 fuerte en cada momento, contraponiendo al derecho positivo la verdadera esencia de lo justo, parece que la conversación toca a su fin.[733]Pero los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, que son, por su tenaz perseverancia, su agudeza de espíritu y su capacidad de impulso, dos maravillosos representantes de la *élite* de la juventud ateniense, "retan" a Sócrates en este punto y exigen de él algo más grande que lo que ha dicho allí. Entienden que todo lo que ha expuesto no pasa de ser un proemio y no se declaran definitivamente convencidos de que la justicia sea en sí, y con independencia de su utilidad social y del consenso de los ciudadanos, un alto bien. Glaucón y Adimanto. en dos discursos que se suceden el uno al otro, desarrollan belicosamente el problema bajo una forma estrica, la única que puede satisfacer a la juventud de su generación: ¿La justicia es un bien que busquemos en gracia a ella misma, o simplemente un medio que reporta una determinada utilidad? ¿O figura entre las cosas que amamos tanto por ellas mismas como por sus beneficiosos resultados?[734] Glaucón abraza por un momento la defensa de quienes opinan que el cometer desafueros es un bien en sí y el sufrirlos un mal, aunque careciendo de la fuerza necesaria para vivir a tono con esta moral de los fuertes, acojan la protección de la ley como una transacción, como una fórmula intermedia entre el supremo bien, que consiste en cometer impunemente desafueros, y el supremo mal, consistente en padecerlos.[735] Ilustra el carácter involuntario de la justicia con el símil de aquel anillo encantado de Giges, que permitía a su poseedor hacerse de pronto invisible con sólo volver la piedra del anillo para dentro.[736] ¿Quién de nosotros, poseyendo un anillo como éste, tendría en su alma la firmeza diamantina necesaria para resistir el poder de la tentación? ¿Quién no intentaría satisfacer por este medio mil deseos secretos, condenados como malos por el orden moral de nuestra sociedad? Como se ve, Glaucón aborda el problema en su misma raíz. Ya dijimos más arriba la importancia que tiene, en el análisis sofístico de la validez objetiva de las leyes morales y del estado, el problema de por qué el hombre en presencia de testigos obra con tanta frecuencia de distinto modo que cuando está solo. La conducta del hombre con testigos delante era atribuida a la coacción artificial de las leyes, mientras que en el

[733] 26 Rep., 357 A.
[734] 27 Rep., 357 B-C.
[735] 28 Rep., 359 A.
[736] 29 Rep., 359 D.

comportamiento del hombre solo se creía ver la verdadera norma de la naturaleza, que no era, según este modo de concebirla, sino el impulso que mueve al hombre a buscar lo agradable y rehuir lo desagradable.[737] El cuento del anillo de Giges en Platón es el símbolo genial de esta concepción naturalista del poder y de las aspiraciones humanas. Si queremos conocer el verdadero valor de la justicia para la vida del hombre no tenemos más camino que comparar la vida de una persona del todo injusta, pero cuyo verdadero carácter permanezca oculto, con la vida 597 de un hombre que, siendo verdaderamente justo, no sepa o no quiera guardar siempre con el mayor celo las apariencias externas, tan importantes, del derecho. ¿Acaso no saldrá favorecidísima de esta comparación la vida que lleva el hombre injusto? ¿No será el hombre justo quien viva martirizado, perseguido y desgraciado?

Pero Platón no se da tampoco por satisfecho con esta conmovedora exposición simbólica del problema como cuestión del puro valor intrínseco de la justicia. Hace que el hermano de Glaucón, Adimanto, pronuncie otro discurso para aclarar todavía más la intención de aquél.[738] Después de haber hablado los modernos apologistas ilustrados de la injusticia, es necesario que hablen sus adversarios, los panegiristas de la justicia, el tropel de los grandes poetas desde Homero y Hesíodo hasta Museo y Píndaro. ¿Acaso ellos no exaltaban también este ideal simplemente por la recompensa que los dioses otorgan al justo? [739] Y, además, ¿no hay pasajes en los que, aun ponderando el carácter elevado y augusto de la justicia, la consideren al mismo tiempo gravosa y fuente de penalidades, a la par que reputan la injusticia como algo que no pocas veces rinde utilidad y presentan incluso a los dioses como seres venales ? [740] Si los testimonios mismos de la suprema virtud humana, los poetas y educadores del pueblo, opinan así ¿por qué clase de vida ha de optar el joven cuando se vea colocado en la práctica en el trance de elegir? Adimanto habla visiblemente impulsado por una verdadera angustia interior, y sus palabras respiran, sobre todo hacia el final de su discurso, su experiencia personal.[741] Platón lo hace representante de la generación a la que

[737] 30 Cf. supra, pp. 299 ss.
[738] 31 Rep., 362 E ss.

[739] 32 Rep., 363 A-E. Cf. también supra, pp. 76 s., 97, sobre los catálogos de la» recompensas a la areté y la justicia, los perjuicios de la kakia y la hybrís que finirán en las poesías de HESÍODO (Erga, 225), TIRTEO. frag. 9, 30 Diehl: y So-tON, frag. 1, 32 Diehl.
[740] 33 Rep., 364 A ss.
[741] 34 Rep., 366 E, 367 B M

él mismo pertenecía. Así hay que interpretar la elección de sus hermanos como interlocutores llamados a impulsar la investigación y a formular ante Sócrates en sus términos exactos el problema que trata de resolver. Verdaderamente son dos grandiosas figuras para el pedestal del monumento al educador Sócrates que Platón se dispone a levantar en esta obra, la más importante de todas las suyas. El motivo de que brota son los desazona-ores problemas de conciencia de estos dos jóvenes representantes de la genuina *kalokagathía* de la antigua Atenas, que recurren a este hombre como el único del que pueden esperar una respuesta.

Con una franqueza sin reservas, Adimanto describe la situación interior de su propia persona y la de su hermano, y cada una de sus palabras es un golpe de crítica asestado contra la educación administrada hasta allí precisamente a base de aquellos viejos poetas clásicos y de aquellas famosísimas autoridades morales, que dejan 598 en el alma de la juventud, tan rectilínea en sus pensamientos, la espina de la duda. Platón y sus hermanos eran producto de aquella antigua educación y se consideraban víctimas de ella. ¿Acaso alguno de estos educadores creía de verdad en el valor intrínseco de la justicia, en ese sentido que necesitaba la nueva juventud para poder seguir creyendo en el ideal? [742] Lo que ésta veía y oía en torno suyo. en la vida pública y privada, no era sino una astuta falta de escrúpulos envuelta a duras penas en unas cuantas frases ideales, y la juventud sentíase grandemente tentada a pactar con este mundo. Los pequeños reparos de la voz interior, dice Adimanto, se ven fácilmente ahogados por la experiencia de que el desafuero permanece casi siempre ignorado, y la conciencia religiosa de que el ojo de Dios nos ve puede contrarrestarse con un poquito de ateísmo o con las fórmulas rituales de cualquier religión basada en los misterios que le permita al hombre purificarse de sus culpas.[743] Por todo esto, coincidiendo con su hermano Glaucón, le pide a Sócrates que aporte la prueba convincente, no de que la justicia sea socialmente útil, sino de que constituye en sí, para el alma que la posee, un bien como los de la vista, el oído o la inteligencia, y la injusticia una

[742] 35 Adimanto insiste en que al enjuiciar la justicia se prescinda completamente de la utilidad social que reporta (367 B y 367 D), como había sugerido ya Glaucón (361 B). La expresión correspondiente a la utilidad social de la areté es doxa. En la ética griega antigua esta palabra corresponde siempre a la areté y es equivalente a ésta (Cf. supra, pp. 24 s.). Un buen ejemplo de doxa en este sentido (reputación) lo tenemos en SOLÓN (frag. 1, 4 Diehl). Por tanto, Platón aquí pretende desligar la areté de su vinculación con esta doxa. Exactamente al contrario procede su coetáneo, el "Anónimo de Jámblico", quien intenta restaurar la virtud cívica tomando como base la doxa. Cf. DIELS, Vorso-kratiker, t. II (5a ed.), pp. 400 ss. Esta doxa social encierra para Platón ya algo de la mera "apariencia" que caracteriza a la palabra en su crítica del conocimiento.
[743] 36 Rep., 365 C.

desgracia. Quiere saber además cuáles son los efectos de una y otra para la esencia misma de la personalidad humana, lo mismo si se manifiestan que si permanecen ocultas. Así formulado el problema de la justicia, la investigación se remonta a una altura de contemplación desde la que el sentido todo de la vida, tanto el valor moral como la dicha, aparece desplazado exclusivamente a la existencia interior del hombre. Los dos jóvenes que dirigen esta pregunta a Sócrates no sabrían indicar, naturalmente, cómo llegar a ese resultado; lo único que ven claro es que no hay otro camino que éste para sustraerse al completo relativismo que lleva implícito la teoría del derecho del más fuerte. La justicia tiene que ser algo inherente al alma, una especie de salud espiritual del hombre de cuya esencia no puede dudarse, pues de otro modo será sólo el reflejo de las variables influencias exteriores del poder y de los partidos, como lo es la ley escrita del estado.[744] Tiene su belleza el que no sea Sócrates quien proclame esta tesis desde su altura ante un auditorio 599 escéptico, como en el *Gorgias*,[745] sino que sea la juventud, luchando por su propia actitud moral, la que saque por sí misma esta consecuencia de su desesperada situación interior, dirigiéndose a Sócrates simplemente para que él le resuelva el enigma con su espíritu superior. Esto arroja ya de lejos cierta luz sobre la concepción Platónica de lo que tiene que ser el estado que posea como raíz *esta* idea de la justicia: deberá tener necesariamente su centro en el interior de la personalidad. El alma del hombre es el prototipo del estado Platónico.

La estrecha conexión entre el estado y el alma del hombre se insinúa desde el primer momento por el curioso modo que tiene Platón de abordar el tema del estado. A juzgar por el título de la obra, se figura uno que por fin se proclamará el estado como la verdadera y fundamental finalidad de la larga investigación sobre la justicia. Pero este tema es planteado por Platón pura y simplemente como un medio para un fin, y el fin es poner de relieve la esencia y la función de la justicia en el alma del hombre. Como la justicia existe tanto en el alma del individuo como en el conjunto del estado, es evidente que en esta tabla mucho más voluminosa aunque más lejana, en el estado, podrá leerse la esencia de la justicia en signos abultados y más claros, por decirlo así, que en el alma del hombre individual.[746] Es cierto que a primera vista parece como si se tratase de hacer del estado el prototipo del alma, pero lo que ocurre es que para Platón ambos tienen la misma esencia y

[744] 37 Cf. supra, p. 596.
[745] 38 Cf. supra, p. 553.
[746] 39 Rep., 368 E.

la misma estructura, sea en estado de salud o en estado de degeneración. En realidad, la imagen que él traza de la justicia y de su función en el estado perfecto no responde a la experiencia real de la vida del estado, sino que es una imagen refleja de la teoría de Platón acerca del alma y de sus partes, la cual se proyecta en grande en su concepción del estado y de sus estamentos. Platón hace surgir ante nuestros ojos el estado base de los elementos más simples que lo integran, para averiguar en cuál de los puntos la justicia se impone como una necesidad.[747] Aunque en realidad esto ocurre bastante más adelante, el principio en que se basa se manifiesta ya inconscientemente desde las primeras etapas de la realización del estado ideal a través de la necesidad indeclinable de la división progresional del trabajo, que se acusa a partir del momento en que unos cuantos artesanos y labradores se agrupan para formar una comunidad del tipo más sencillo.[748]Este principio, de acuerdo con el cual cada uno debe realizar la 600 tarea propia de él (ta/ e(autou= pra/ttein), se halla relacionado, según Platón, con la misma esencia de la *areté,* consistente en la perfección de la obra realizada por cada ser y de cada una de sus partes.[749]Esta verdad se comprende fácilmente cuando se trata de la cooperación de los hombres dentro de una comunidad social, pues tratándose de la cooperación de las "partes del alma" resulta más difícil comprobarla. Sólo más adelante, cuando Platón establezca el resultado del paralelo entre el estado y el alma, se pondrá en claro la esencia de la justicia.

LA REFORMA DE LA ANTIGUA "PAIDEIA"

Nos hemos adelantado a la marcha de nuestra investigación y hemos de volver al punto de partida, a la exposición de los orígenes del estado. Se distinguen en ella dos fases de desarrollo: la de la estructura de la sociedad originaria, simple e integrada sólo por los artesanos y las profesiones más necesarias, a la que Platón da el nombre del estado sano, y la del estado elefantiásico y enfermo, que va formándose por una necesidad natural a medida que aumentan la molicie y el lujo.[750] En él no hay sólo agricultores,

---

[747] 40 Rep., 369 A.

[748] 41 El problema de dónde se manifiesta la justicia en la polis, que se presenta como si surgiese de la nada, se plantea inmediatamente en Rep., 371 E, pero sin que pueda dársele todavía aquí una solución. Se sugiere, sin embargo, que ésta tiene que contenerse necesariamente, de un modo o de otro, en la reglamentación de las relaciones mutuas entre los individuos que cooperan de distintos modos dentro del estado.

[749] 42 Rep., 370 A sí.

[750] 43 Rep., 372 E ss.

canteros, panaderos, zapateros y sastres, sino además todo un ejército de personas dedicadas a las cosas superfluas de la vida. La consecuencia inevitable de esta enfermedad elefantiásica de los estados, los cuales se conservan tanto más saludables cuanto menores sean sus proporciones, es el afán de expansiones territoriales, desmembrando y anexionándose trozos de los estados vecinos. Hemos descubierto así el origen de la guerra, que surge siempre de causas económicas.[751] Platón se refiere aquí a la guerra como a un hecho dado, reservando expresamente para otra investigación el problema de si la guerra es buena o mala.[752] El paso inmediato, como es natural, lo constituye la creación del oficio de guerrero. Platón, enfrentándose con el principio democrático del servicio militar obligatorio para todos los ciudadanos, tal como regía en los estados griegos, y consecuente con su tesis de que cada cual debe ejercer sólo su propio oficio, preconiza la existencia de un estamento de guerreros profesionales, los "guardianes".[753] Se adelanta con ello a la idea de los ejércitos profesionales de la época helenística. Es cierto que ya la estrategia de su tiempo había dado pasos decisivos en este sentido mediante la evolución hacia el régimen de los soldados mercenarios, tan criticado precisamente por aquel entonces.[754] Platón prefiere, sin embargo, que salga de la 601 misma ciudadanía una clase especial de guerreros. Pero el hecho de llamar a éstos "guardianes" lleva ya implícita la limitación de sus funciones a la defensa. La imagen trazada por Platón constituye una extraña mezcolanza; es, en parte, un relato de la trayectoria real y natural del problema, enjuiciada desde un punto de vista moral, presentándose el origen de la guerra como un síntoma de perturbación del orden primitivo y, en parte, una ficción ideal con la que se aspira a conseguir lo mejor de la profesión de las armas, considerada ya como indispensable. El segundo de estos móviles no tarda en pasar a primer plano, y de pronto nos encontramos convertidos en forjadores a quienes se les plantea la misión de formar con mano de artista, por decirlo así, mediante la selección de los caracteres más adecuados y su educación, el tipo del "guardián inteligente y valeroso".[755]

[751] 44 Rep., 373 E.

[752] 45 Aparece en Leyes, 625 E-628 D, 629 A, pero de aquí no se sigue que Platón tuviese ya el plan de escribir las Leyes cuando redactó la República.

[753] 46 Rep., 374 A-D.

[754] 47 Para la critica, Cf. ISÓCRATES, De pace, 44-48, y DEMÓSTENES, Fil, i, 20, 47.

[755] 48 La palabra πλάττειν se encuentra empleada varias veces en esta conexión. Cf. Rep., 377 B, C.

Aquí, como siempre, Platón destaca con mayor vigor la importancia de una rigurosa selección para el mejor éxito del propósito educativo.[756] En el caso de los "guardianes", esta selección no se supedita a un procedimiento especial y complicado. Se deja más bien, evidentemente, a cargo del golpe de vista pedagógico, del que Platón nos da un brillante ejemplo con su semblanza de lo que debe ser el verdadero "guardián". Las aptitudes físicas del buen "guardián" son la agudeza de las percepciones de los sentidos, la presteza en apurar lo percibido y la energía en la lucha para lograr su objetivo. La lucha requiere, a su vez, valentía, cuya base natural específica es aquel elemento de bravura peculiar también de los caballos y los perros de raza noble. Este paralelo vuelve a presentarse en la selección psicológica de los "guardianes" y en lo tocante a la educación de la mujer.[757] Revela el sentido definido de aristócrata en cuanto al valor de la raza seleccionada y la inclinación hacia los caballos y los perros como compañeros fieles de sus ocios en la caza y en el deporte. El alma del guerrero, si ha de ser un buen guardián de los suyos, tiene que reunir como los perros buenos dos cualidades aparentemente contradictorias: dulzura para los suyos y combatividad frente a los extraños. Y en esta cualidad ve la ironía de Platón un rasgo filosófico, ya que lo mismo los perros que los guardianes toman la diferencia entre las gentes conocidas y las desconocidas como criterio de lo que consideran suyo y lo que reputan extraño.[758]

Tras esta selección, Platón aborda el problema de la educación, la *paideia* de los "guardianes".[759] Este punto, al ser desarrollado por él, adquiere las proporciones de un extenso estudio, que luego desemboca en investigaciones, más extensas todavía, sobre la educación de la mujer y la educación de los gobernantes en el estado per-

602

fecto. Platón razona su minucioso tratamiento de la educación de los "guardianes" diciendo que esto ilustrará el tema sobre que recae la

[756] 49 Rep., 374 E.

[757] 50 Cf. Rep., 375 A-E, y 459 A-B.
[758] 51 Rep., 375 E.

[759] 52 Su paideia comienza en Rep., 376 C-E.

investigación fundamental, o sea la posición de la justicia y de la injusticia dentro del estado, afirmación a la que su joven interlocutor asiente con todo calor. Pero, aunque no pongamos en duda esta utilidad, cuanto más entramos en detalles acerca de la *paideia* de los "guardianes" más tenemos la sensación de ir perdiendo por completo de vista la llamada investigación fundamental acerca de la justicia. Es cierto que en una obra que se presenta bajo la forma de un diálogo tan ramificado como la *República* tenemos que aceptar como algo impuesto por el tipo de composición muchas cosas que ponen a dura prueba nuestro sentido sistemático del orden; sin embargo, esta triple investigación sobre la educación de los "guardianes", la de la mujer y, finalmente, la de los gobernantes aparece hasta tal punto como un fin en sí, y la solución del problema de la esencia de la justicia y de la dicha del justo se ventila de un modo tan breve y tan de pasada, que sólo podemos fijarnos en la intención completa del artista como razón que justifique esta relación, en apariencia perturbada, de equilibrio entre las dos investigaciones íntimamente entrelazadas. La disquisición sobre la justicia constituye, sin duda, el tema central de investigación, puesto que toda la obra se desarrolla a base de ella y porque el problema de la justicia se orienta hacia el problema de la norma como el punto decisivo. Sin embargo, el problema que aparece como médula de toda investigación, por la importancia predominante que Platón le concede exterior e interiormente, es el problema de la *paideia*, problema vinculado de modo indisoluble al conocimiento de las normas y que en un estado que aspira a la realización de la norma suprema es ineludible que constituya el problema cardinal.

La educación de los "guardianes" con arreglo a un sistema determinado legalmente por el estado es una innovación revolucionaria de incalculable alcance histórico. A ella se remonta en último término el postulado del estado moderno sobre la reglamentación autoritaria de la educación de sus ciudadanos, mantenido principalmente desde el Siglo de las Luces y la época del absolutismo por todos los estados, cualquiera que sea su forma de gobierno. Es cierto que también en Grecia y en la democracia ateniense el espíritu de la constitución del estado contribuía en gran medida a orientar la educación de los ciudadanos, pero en ningún lado, fuera de Esparta, existía, según el testimonio de Aristóteles, una educación organizada por el estado mismo y sus autoridades.[760] El hecho de que Aristóteles invoque este ejemplo atestigua que tanto él como Platón tenían presente, al preconizar la educación

[760] 53 ARISTÓTELES, Ét. nic., X, 10, 1180 a 24.

del estado, el precedente espartano. En las *Le*-yes[761] abordará Platón más a fondo este problema de la organización 603 de un sistema de educación pública y de los órganos llamados a dirigirlos, problema que en la *República* se deja todavía a un lado. Platón se interesa aquí en forma exclusiva por el contenido de la educación y se preocupa de establecer las líneas fundamentales de ésta, cuyo examen le lleva en último resultado al problema del conocimiento de la suprema norma. La solución natural del doble problema de la formación del cuerpo y el alma del hombre es para él la *paideia* de la antigua Grecia, con su división en gimnasia y música, *paideia* que retiene, por tanto, como base.[762] Este hecho debemos enfocarlo a la luz de las manifestaciones de Platón acerca de lo funesto que sería cualquiera innovación en el sistema educativo ya implantado, para no perder de vista su aferramiento conservador a lo existente ante la crítica radical de detalle sobre el contenido de la antigua educación. Generalmente, y por razones comprensibles, se coloca en primer plano la negación, en la que sin duda alguna se revela de modo muy especial el nuevo principio de la filosofía Platónica. Pero lo sugestivo desde el punto de vista personal y al mismo tiempo lo decisivo para la evolución de la cultura, en la posición Platónica, estriba precisamente en la fecunda tensión entre su radicalismo conceptual y su sentido conservador respecto a la tradición espiritualmente plasmada. Por eso, antes de prestar oídos a su crítica, interesa dejar sentado que su nueva concepción filosófica de la cultura descansa sobre la *paideia* de la antigua Grecia (por muchas reformas que en ella se introduzcan). Esta decisión, que habrá de servir de modelo para la actitud de la filosofía posterior, tiene un alcance histórico. En primer lugar, asegura la continuidad y la unidad orgánica de la evolución de la cultura griega lo mismo en cuanto a su forma que en lo tocante a su contenido, y evita la ruptura completa con la tradición en un momento de agudo peligro para ésta, cuando el espíritu racional de la filosofía se volvía del estudio de la naturaleza a la reconstrucción conceptual de la cultura. En segundo lugar, el entronque positivo de Platón con la antigua *paideia* y, por tanto, con la herencia viva de la nación griega, da una filosofía histórica a su propia filosofía, pues ésta se desarrolla bajo la forma de un debate constante con las potencias de la poesía y la música, que hasta entonces habían venido dominando sobre el espíritu griego. Por tanto, este debate no es un problema filosófico accesorio, como el crítico moderno suele pensar, sino que tiene para Platón una importancia primaria y absoluta.

---

[761] 54 Cf. infra, lib. iv.

[762] 55 Rep., 376 E.

LA CRÍTICA DE LA CULTURA "MÚSICA"

Platón exige que se comience por la formación del alma, es decir por la música.[763] En el sentido amplio de la palabra griega μουσική 604 ésta no abarca sólo lo referente al tono y al ritmo, sino también —y según la acentuación Platónica incluso en primer término—, la palabra hablada, el *logos.* Aunque en su relato de la educación de los "guardianes" Platón no pone todavía de manifiesto su principio filosófico, insinúa ya desde el primer momento la tendencia que le imprime. Todo el interés del filósofo por los testimonios verbales gira en torno al problema de saber si son verdaderos o falsos. De su verdad depende no sólo el valor educativo de la palabra, sino también su valor de conocimiento. Por eso Platón considera tanto más paradójica la tesis de que la educación no comienza por la verdad, sino por la "mentira".[764] Alude con ello a los mitos que se les cuentan a los niños y tampoco él ve otro camino para empezar. Pero aunque en este lado como en otros asigne a la ilusión, cuando se emplea conscientemente como medio de educación o de curación, el lugar que le corresponde, hace en seguida una reserva esencial, que equivale a una ingerencia profunda en los métodos empleados hasta entonces. Las historias que contamos a los niños no son verdaderas, tomadas en conjunto, es cierto; pero encierran por lo menos una parte de verdad. Ahora bien, en todas las cosas, y especialmente en la educación, tienen gran importancia los comienzos, pues la educación arranca de la fase más temprana y más tierna en la evolución del hombre. En esta edad es más fácil moldear a éste y adquiere para siempre el sello o el "tipo" que se le imprime. Por tanto, nada menos adecuado que la despreocupación con que nos ponemos a contarles a los niños historias sobre cualquier clase de hombres. Las ideas que de este modo les inculcamos son muchas veces las contrarias precisamente a las convicciones que deberán abrigar cuando sean adultos. Por esta razón, Platón sostiene que los que cuenten cuentos y leyendas deben ser vigilados, pues dejan en el alma del niño una huella más duradera[765] que las manos de quienes cuidan de su cuerpo.

[763] 56 Rep., 376 E, 377 A.

[764] 57 Rep., 377 A.

[765] 58 Con la idea de "imprimir" o "moldear" (πλάσις, πλάττειν) Platón inculca al lector, con una claridad de visión genial, la esencial función de la poesía y la música, tal como la utilizaba la paideia de la antigua Grecia. Tampoco en este caso estamos ante algo perfectamente nuevo, sino de la asimilación consciente de algo que existía de antiguo y de su importancia comprobada ya desde hacía mucho tiempo.

Platón exige que en todas las historias, grandes o pequeñas, se exprese el mismo "tipo" de hombre.[766] Es cierto que un fundador de estados no puede ser a su vez, como tal, un poeta, pero sí debe tener una conciencia clara de los tipos generales que los poetas toman como base de sus relatos. Platón tan pronto habla de un tipo como de tipos en plural. Al expresarse así, no quiere referirse precisamente a la necesidad de que el poeta creador se oriente hacia un determinado número de esquemas preestablecidos, hacia una tipología escueta, sino que alude a la figura y al contorno de todas las re-

605

presentaciones valorativas, principalmente a las que se refieren a lo divino y a la esencia de la *areté* humana y que sus obras inculcan al alma del niño. Ante los ojos del lector actual de Homero o de Hesíodo aparecen inmediatamente numerosas escenas que él no enjuiciará de otro modo que Platón si las midiese por el rasero de su sentimiento moral. Lo que ocurre es que está acostumbrado a contemplarlas sólo desde el punto de vista de lo ameno, y así se las contemplaba ya en tiempo de Platón. Difícilmente podría afirmarse que estas escenas sean adecuadas para niños. Tampoco incluiríamos en un libro de relatos infantiles la leyenda de Cronos devorando a sus hijos. Pero entonces no existían libros para niños. A los niños se les daba a beber vino desde muy pronto y se alimentaba su espíritu con auténtica poesía. Sin embargo, el hecho de que Platón tome como punto de partida estas historias que se les cuentan a los niños no quiere decir que su crítica de la poesía esté escrita, ni mucho menos, desde un punto de vista pedagógico exclusivamente, en este sentido estrecho de la palabra. No se propone en modo alguno una simple orientación de las lecturas *ad usum Delphini.* En el fondo de este problema aparece el profundo antagonismo de principios entre la poesía y la filosofía, que preside toda la lucha Platónica en torno a la educación y se agudiza al llegar a este punto.

No es Platón el primer filósofo griego que censura a la poesía. Hay tras él, en este sentido, una larga tradición, y aunque no sea posible, naturalmente, referir su crítica, desde el punto de vista especial en que ésta se coloca, a sus predecesores, no procederíamos de un modo histórico si desconociésemos el poder de esta tradición y su influencia sobre la filosofía Platónica. Su ataque

[766] 59 Rep., 377 C.

parte de la falta demasiado humana de dignidad que presentan las imágenes de los dioses en Homero y Hesíodo, que había sido ya precisamente el punto de arranque de las poesías satíricas de Jenófanes en su lucha contra la poesía épica.[767] Heráclito se había expresado también en el mismo tono y, por su parte, la moderna poesía se aliaba en Eurípides a esos ataques filosóficos.[768] ¿'Y acaso un Esquilo y un Píndaro pensaban de otro modo sobre el Olimpo homérico, y no oponían, con todo el peso de su seriedad moral y toda la fuerza de su fe personal, una imagen más pura de lo divino a la de aquellos poetas antiguos, aunque se abstuviesen en un grado mayor de aquellas críticas negativas? Hay una continuidad ininterrumpida que va desde estos testimonios antiquísimos de reprobación religiosa y moral de Homero hasta los Padres cristianos de la Iglesia, que toman no pocas veces sus argumentos y hasta sus palabras contra el antropomorfismo de los dioses griegos de las obras de estos filósofos paganos. En el fondo, la serie comienza ya con el mismo poeta de la *Odisea,* visiblemente preocupado por asignar a sus dioses, y de modo especial a 606 Zeus, una actitud más digna que la que conocemos por la *Ilíada*.[769]Platón recoge directamente las razones de Jenófanes en detalles como el de la crítica de las luchas entre dioses y gigantes o del odio y la discordia entre los inmortales de Homero,[770] y la fuente última de su sensibilidad es la misma que la de sus predecesores: al igual que ellos, aplica el rasero de su moral a las ideas de los antiguos poetas y las encuentra inadecuadas a lo que él exige de lo divino y, por tanto, falsas. Ya Jenófanes atacaba a Homero "porque desde el primer momento Homero había servido de maestro a todos",[771] y le combate porque tiene la conciencia de hallarse en posesión de una sabiduría nueva y más alta.

Las objeciones de Platón se mueven en la misma línea, aunque se remonta muy por encima de su antecesor. No se limita a censurar ocasionalmente la influencia negativa de la poesía sobre el pensamiento del pueblo, sino que asume en su *República* el papel de un renovador de todo el sistema de la *paideia* griega. La poesía y la música habían sido consideradas siempre como las bases de la formación del espíritu y englobaban también la educación religiosa y moral. Platón ve en esta concepción de la poesía algo tan evidente, que no intenta en parte alguna razonarla un poco a fondo. Pero siempre que

---

767 60 Cf. supra, p. 168.
768 61 Cf. supra, pp. 318 s.
769 62 Cf. supra, pp: 64 s.
770 63 Rep., 378 C-D. Cf. JENÓFANES, frag. 1, 21 Diehl.
771 64 JENÓFANES, frag. 9 Diehl.

expresa la esencia de la poesía la da por supuesta o se refiere de modo expreso a ella en su definición. Por eso para el hombre de hoy resulta tan difícil comprender esta actitud, porque el "arte" moderno hubo de desprenderse, no hace mucho tiempo y entre grandes dolores, del moralismo del Siglo de las Luces. He aquí por qué para muchos de nosotros es inconmovible la tesis de que el disfrute de una obra de "arte" es moralmente indiferente. No es que nos propongamos entrar a inquirir aquí la verdad o falsedad de esta teoría; lo único que nos interesa es dejar sentado una vez más que corresponde al modo de sentir de los griegos. Es cierto que no debemos generalizar sin más los rigurosos postulados específicos que Platón deduce de la misión del poeta como educador, pero sí afirmamos que la concepción como tal no es, ni mucho menos, exclusiva de él. No la comparte sólo con la antigua tradición griega, sino también con sus contemporáneos. Los oradores atenienses citan ante los tribunales las leyes del estado, allí donde se trata de comprobar el derecho escrito. Pero al mismo tiempo invocan como algo igualmente evidente las sentencias de los poetas cuando, a falta de normas escritas, tienen que remitirse a las leyes no escritas,[772] a cuyo poder se refiere con orgullo Pericles en su glorificación de la democracia ateniense. La llamada ley no escrita se halla, en realidad, codificada en la poesía. A falta de fundamentos racionales, un verso de Homero 607 es siempre el mejor argumento de autoridad, que no desdeñan ni los propios filósofos.[773] Esta autoridad sólo puede compararse a la de la Biblia y los Padres de la Iglesia en los primeros tiempos del cristianismo.

Sólo esta vigencia general de la poesía como la suma y compendio de toda la cultura nos permite comprender la crítica a que la somete Platón, ya que esta concepción convierte la palabra del poeta en una norma. Pero, por otra parte, obliga a Platón a medir esta norma por otra superior, que sabe poseer gracias al conocimiento filosófico. Un elemento normativo sirve ya de base a la crítica de Jenófanes cuando declara que las ideas de Homero y Hesíodo acerca de la divinidad son "inadecuadas" a ésta.[774] Platón es, además, el pensador cuyas investigaciones se dirigen expresamente, desde el primer momento, a la

---

[772] 65 ESQUINES, Contra Timarco, 141; LICURGO, Contra Leócrates, 102.

[773] 66 Como es sabido, los estoicos llegaban al extremo en la utilización de los poetas como autoridades. Esto les llevaba a dar al problema del valor de la poesía un trato muy distinto al que le daba Platón. Valiéndose del método alegórico de interpretación, mantenían en su plenitud la pretensión de los poetas (especialmente Homero) de que se les considerase como la verdadera paideia.

[774] 67 Cf. supra, nota 64 de este capítulo.

norma suprema del obrar. Contemplados a la luz de esta norma, los ideales de los poetas anteriores a él son en parte insuficientes y en parte reprobables. Y si la consideramos desde un punto de vista todavía más alto, comprendemos que la crítica Platónica de la poesía tiene que revestir una forma aún más radical. El mundo que los poetas pintan como una realidad degenera en un mundo de mera apariencia cuando se le mide por el conocimiento del ser puro, a que nos abre acceso la filosofía. El aspecto de la poesía cambia, desde el punto de vista de Platón, según que analice *su* valor como norma de conducta o como conocimiento de la verdad absoluta. Lo segundo ocurre en la disquisición final sobre la poesía en el libro décimo de la *República,* en la que sólo la considera como un reflejo de otra imagen refleja. Pero aquí la contempla desde la atalaya suprema del saber. Al estudiar la estructura de la *paideia* de los "guardianes", se coloca en la atalaya de una simple opinión acertada *(doxa),* plano en que se mueve toda la educación musical, y adopta, por tanto, una actitud más transigente. Aquí reputa la poesía como un medio importante de cultura y como expresión de una verdad superior,[775] pero esto le obliga, a su vez, a modificar o suprimir en ella con todo vigor cuanto sea incompatible con el criterio filosófico.

En los juicios modernos no siempre se tiene en cuenta con la debida claridad la relación existente entre la crítica Platónica de la poesía y la posición peculiar que el poeta ocupaba entre los griegos como educador de su pueblo. El pensamiento "histórico" del siglo xix no fue tampoco absolutamente capaz de sobreponerse, en 608 su modo de enfocar el pasado, a las premisas ideológicas de su propio tiempo. Buscábamos argumentos para disculpar a Platón o para presentar sus preceptos como más inocentes de lo que son en realidad. Se los interpretaba psicológicamente como la rebelión de las fuerzas racionales del alma del filósofo contra su propia naturaleza poética, o se explicaba su desdén hacia los poetas por la decadencia cada vez más acentuada de la poesía en su propio tiempo. Pero estas explicaciones, aunque encierren una parte de verdad, desconocen los principios que informan la actitud de Platón. Se enfocaba el problema dejándose llevar demasiado de la tendencia a situarse en el punto de vista de la libertad del arte. En la lucha librada para emancipar a la poesía y a la filosofía modernas de la tutela del estado y de la iglesia se había invocado con frecuencia el ejemplo de los griegos, y Platón no encajaba dentro de este marco. En vista de ello. se retocaba el

---

[775] 68 Cf. Rep., 337 A: el mito en su conjunto representa una ficción, aunque encierra también una parte de verdad.

cuadro para evitar que Platón cayese en la vecindad de la policía artística de la burocracia moderna. Sin embargo, el interés de nuestro pensador no recae precisamente sobre el problema de cómo pueda organizarse una oficina de censura con el mayor éxito práctico posible, y suponiendo que el tirano Dionisio se hubiese decidido a poner en práctica el estado Platónico, habría fracasado en este punto o habría tenido que prohibir ante todo, si se atendía al fallo judicial de Platón, sus propios dramas. En el estado Platónico, la reforma del arte poético por la filosofía tiene un alcance puramente espiritual y sólo es política en la medida en que toda finalidad espiritual entraña en último resultado una fuerza de formación política. Esto es lo que a Platón da derecho para incluir la poesía, desde el punto de vista de la idea, en la reconstrucción de la comunidad-estado o, en la medida en que no desencadene aquella fuerza, a pesarla y encontrarla falta de peso. Platón no pretende extirpar la poesía que no corresponda a su criterio; no trata de negarle cualidades estéticas. Pero esa poesía no tiene cabida en el estado enjuto y lleno de nervios que él trata de construir, sino en otros más ricos y ampulosos.

De este modo, la dignidad única de que los griegos habían rodeado a la poesía se convierte en la perdición de ésta. Le ocurre lo que al estado, al que su pretensión de tener una autoridad moral le resulta fatal desde el momento en que Platón lo mide por la norma de Sócrates, norma que, por su propia naturaleza terrenal, nunca podría satisfacer. Es cierto que ni la poesía ni el estado pueden descartarse como factores morales, pero en el estado Platónico la filosofía, el conocimiento de la verdad, les arrebata la dirección que hasta entonces venían ostentando, al decirles en qué sentido deben cambiar para poder ajustarse a su postulado educativo. Pero, como en realidad no cambiarán, queda en pie aparentemente como único resultado visible a los ojos de la crítica Platónica el hecho del abismo insuperable que en adelante dividirá al alma griega. El anhelo aparentemente vano de Platón por lograr una completa reconciliación 609 de la aspiración de belleza del arte con su alta misión educadora ha hecho madurar, sin embargo, un fruto: la poesía filosófica de sus propios diálogos. Si se le aplican los postulados de la *República,* esta poesía parece ajustarse en el más alto grado a las exigencias de la época y venir a sustituir a la poesía antigua, aun cuando es —pese a todos los intentos hechos para imitarla— algo que escapa a toda posibilidad de repetición. Pero ¿por qué Platón no declara, sin andarse con rodeos, que son sus propias obras las que deben ponerse en manos de educadores y educandos como la verdadera poesía? Se lo impide exclusivamente la ficción del diálogo hablado. En la obra de su vejez abandona ya esta ilusión y pide

que sus *Leyes* se propaguen al mundo degenerado como el tipo de poesía que necesita.[776] Por donde la agonizante poesía afirma una vez más su primacía en la obra de su gran acusador.

La parte principal de los preceptos para la educación de los "guardianes" la forman los "tipos" que en el futuro deberán ser desterrados de la poesía. Platón persigue con esto una doble finalidad. A la par que lleva a cabo una radical depuración de toda la cultura musical, eliminando de ella todas las ideas religiosas y mo-ralmente indignas, lleva a nuestra conciencia su postulado de que toda la educación esté presidida por una norma suprema. Su crítica y selección de los mitos desde el punto de vista del contenido de verdad moral y religiosa que encierra presupone un principio irrefutable. Éste, por el momento, sólo se manifiesta aquí en forma indirecta, en su aplicación práctica, y el asentimiento en que Sócrates se apoya para ello tiene un carácter puramente afectivo; pero precisamente por ello se hace sentir aún con mayor fuerza la necesidad de su fundamentación filosófica profunda, y esta fase apunta ya un grado posterior y más alto de conciencia en que habrá de revelarse en toda su verdad la norma que Platón aplica aquí dogmáticamente. En primer lugar tenemos los "tipos de la teología", o sean los esquemas para toda clase de testimonios acerca de la esencia y la acción de los dioses y los héroes.[777]La pintura que hasta ahora han trazado de ellos los poetas se compara a un mal retrato,[778] pues aunque se proponen decir algo semejante a la verdad, no son capaces de ello. Lo que nos cuentan son las violencias y las intrigas de unos 610 dioses contra otros. Para Platón, sin embargo, destaca por encima de todo la certeza de que la divinidad es absolutamente buena y libre de toda mácula. De su naturaleza se halla ausente, en realidad, todo lo demoniaco, lo perverso y lo dañino, rasgos con que el mito la adorna. No puede ser, por tanto, la causa del mal en el mundo, dondequiera que se presente. De aquí se sigue que la divinidad sólo en un grado muy pequeño es la autora del destino humano; no es, como enseñan

776 69 Cf. infra, lib. IV.

777 70 Rep., 379 A: tu/poi per\ qeologi/aj. Es el pasaje en que aparece por vez primera la palabra teología en la historia del espíritu humano. Platón es su creador.

778 71 En Rep., 377 E, Platón compara al poeta que cuenta cosas malas de los dioses al pintor cuyos retratos "no se parecen" al original. Las palabras μηδέν ἐοικότα están muy bien elegidas, pues expresan al mismo tiempo la falta de parecido y la inadecuación de la idea de Dios, que Platón siente. También JENÓFANES, frag. 22 Diehl, dice ya que "no se parece a Dios" el moverse de un lado para otro. La palabra pre/pein, que designa la adecuación, expresa originariamente, como la palabra homérica e)sike/nai, la idea del parecido. La tragedia del siglo V la emplea siempre en este sentido.

los poetas, la fuente de la que emanan todas las desdichas de nuestra vida.[779] La antigua creencia griega de que los dioses seducen al pecado a los débiles mortales para luego hundirles a ellos y a sus casas, es una creencia impía y contraria a la divinidad. Pero si esta creencia se elimina, se viene a tierra con ella todo el mundo de la tragedia griega. Los padecimientos del inocente no vienen de la divinidad, y cuando un culpable padece, esto no debe considerarse como un mal, sino como una bendición. Todo ello es ilustrado con numerosos ejemplos y citas tomados de los poetas. Y asimismo se prohibe todo mito en que lo sencillamente perfecto, lo inmutable y lo eterno se presente como encarnado en figuras mudables y múltiples de esencia finita, o en que se achaque a la divinidad un designio de engaño o de extravío. En el estado de Platón, esta clase de poesías no sólo no deben utilizarse para la educación de la juventud, sino que no deben tener cabida en ningún aspecto.[780]

El que el choque más violento de Platón con la poesía se produzca precisamente en este punto, en lo tocante al concepto de la divinidad y de su acción, responde a un fundamento profundo. Una de las características esenciales de la antigua poesía griega, desde Homero hasta la tragedia ática, consiste en creer que el destino del hombre se halla por entero supeditado a la acción de los dioses. Según ella, no puede explicarse por sí mismo, con razones puramente psicológicas, sino que se halla unido por los hilos invisibles al poder que rige los mundos. La aspiración ideal del hombre culmina en la *areté* heroica, pero sobre ella campea la *moira* divina, con su ineluctable necesidad, y a ella se hallan también supeditados en última instancia la voluntad y el éxito de los mortales. El espíritu de la poesía helénica es "trágico", porque profesa el encadenamiento de todo, aun de las supremas aspiraciones del hombre, con el gobierno de lo sobrehumano en todos los destinos mortales. Y ni la conciencia de la propia responsabilidad del individuo actuante por sus actos y sus desdichas, que fue creciendo a medida que se iba racionalizando la vida en el siglo vi, pudo menoscabar en el sentido moral de un Solón o de un Teognis, de un Simónides o de un Esquilo, aquel último núcleo indestructible de la antigua fe en la *moira* que vive en la tragedia del siglo v: la idea de que los dioses ciegan a quienes quieren perder. La desdicha merecida o inmerecida, es la *moira* de 611 los dioses para esta fe en una divinidad que es la causa de cuanto acontece, lo

[779] 72 Rep., 379 C.
[780] 73 Rep., 383 C.

mismo lo bueno que lo malo.

El conflicto entre este punto de vista religioso y la idea ética de la responsabilidad del hombre actuante se mantiene latente a lo largo de toda la obra poética de los griegos. Tenía necesariamente que estallar en la ruptura abierta en el momento en que el postulado ético radical de Sócrates se aplicase como una pauta a la interpretación de la vida entera. El mundo de la *areté* en el que Platón construye su nuevo orden se funda en la premisa de la autodeterminación moral del propio yo sobre la base del conocimiento del bien. Es incompatible con un mundo en el que reina la *moira.* Lo que denomina así, la concepción del mundo de los poetas griegos, no es en realidad, según Platón, el destino impuesto por los dioses: si la divinidad fuese tal que enredase al hombre afanoso en las mallas de la culpa, viviríamos todos en un mundo en que la *paideia* carecería de toda razón de ser. De este modo, la certeza socrática de que el hombre quiere "por naturaleza" el bien y es capaz de reconocerlo lleva a Platón a trasformar la imagen presocrática del mundo. La antigua idea de la divinidad subrayaba sobre todo su poder, viendo en ella la causa de *todo.* En esto coincidían la poesía y la filosofía. Platón no retrocede ante la necesidad de abandonar consecuentemente esta fe. No niega, por oposición a la órbita del bien y de la libertad, el mundo de la *ananke* que sus antecesores veían en la "naturaleza". Pero, como demuestra el *Timeo,* ésta se convierte para él simplemente en la materia en que se realiza como naturaleza superior el bien divino, la forma de la idea. Cuanto no se somete a ella no es más que excepción, materialización imperfecta del ser puro y, por tanto, algo anormal. En un mundo visto con los ojos de Demócrito, en que impere la ley de causalidad, no es concebida una *paideia* como la Platónica.

Este mundo sólo es una modalidad científicamente externa del mundo de los poetas antiguos, presidido por la *moira.* La empresa de educar al hombre sólo puede tener una justificación Platónica y armonizarse con la ley del universo si tiene como fondo una imagen totalmente nueva del mundo, de un verdadero cosmos tal como lo concibe Platón, gobernado por un principio bueno que le trace una finalidad. Dentro de un mundo así concebido, la paideia representa la verdadera obra de Dios en el sentido de la *Apología,* en la que Sócrates abraza este "servicio divino" y consagra a él su vida.

Los preceptos sobre la presentación de la divinidad van seguidos de una crítica de la poesía apoyada también en numerosos ejemplos y enfocada desde el punto de vista de aquello en que puede perjudicar al desarrollo de la

valentía y el dominio de sí mismo. Toda la crítica de la antigua *paideia* se basa, como principio de división, en la teoría Platónica de las cuatro virtudes cívicas cardinales: la piedad, la valentía, el dominio de sí mismo y la justicia. Esta última 612 no es tenida en cuenta aquí, lo cual se explica expresamente al final alegando en abono de ello el hecho de no haber aclarado todavía qué sea en realidad la justicia y qué significa para la vida y la dicha del hombre.[781] En esta parte Platón trata también con bastante dureza a los poetas antiguos. La descripción espantosa del mundo infernal por Homero educaría a los "guardianes" en el miedo a la muerte. Platón no pretende, naturalmente, desterrar del todo a Homero, pero lo somete a mutilaciones (e)calei/fein, διαγράφειν), extirpa partes enteras de su epopeya y no rehuye, como habrá de demostrar prácticamente más tarde en las *Leyes,* el cambiar, recreándolo, el sentido de los poetas.[782] Al celoso custodio filológico de la tradición esto le parecerá, y es lógico, el más terrible engendro de la arbitrariedad y la tiranía. Para él la palabra original del poeta es intangible. Pero esta concepción que se ha hecho carne y sangre en nosotros es el producto de una cultura que ha llegado ya a su remate, que guarda las obras del pasado como tesoros felizmente salvados del naufragio y sólo reconoce el derecho a introducir en ellos modificaciones cuando las fuentes auténticas de los textos permiten averiguar lo que los poetas escribieron en su forma originaria. Pero, si nos fijamos bien, vemos que la época en que la poesía era aún una cosa viva mostraba ya ciertos curiosos conatos y pasos preliminares hacia este postulado Platónico de recreación poética, que nos hacen ver de otro modo esa pretensión suya considerada como arbitraria. La necesidad de recrear poéticamente un verso ya plasmado la encontramos, por ejemplo, mantenida por Solón ante un poeta de su tiempo, Mimnermo, quien con blando pesimismo había sostenido que el hombre debía morir después de llegar a los sesenta años. Solón le invita a cambiar el sentido de su poesía, fijando el límite de edad a los ochenta años.[783] La historia de la poesía griega nos muestra numerosos ejemplos de poetas que, deseando combatir o rectificar las opiniones de algún antecesor suyo sobre la suprema *areté* humana, se

---

[781] 74 Primero viene la crítica de los himnos a los dioses, que responde a los postulados de la verdadera eusebeia (377 E hasta el final del libro π). Con el libro iii comienza la crítica de los pasajes de los poetas que son contrarios a los preceptos de la valentía, a lo que, en 389 D, se enlaza la crítica desde el punto de vista del dominio de sí mismo. Ambas partes de la crítica se refieren al modo de presentar a los héroes en la poesía. A esto parece que debiera seguir inmediatamente la exposición del hombre, examinándose ante todo su coincidencia con los preceptos de la verdadera justicia (392 A y 392 C), ya que esta virtud es la única que queda en pie. Pero Platón desplaza esta parte de la critica, pues hice falta esclarecer todavía la verdadera esencia de la justicia.

[782] 75 Cf. infra, lib. iv.

[783] 76 SOLÓN, frag. 22 Diehl.

pliegan muy de cerca a su poesía y vierten el vino de sus nuevos postulados en los viejos odres.[784] Lo que hacen en realidad es recrear poéticamente 613 a sus antecesores. Y es indudable que en la tradición oral rapsódica de los poemas de Homero y Hesíodo este motivo condujo también, con mayor frecuencia de lo que hoy estamos en condiciones de poder atestiguar, a ingerencias encaminadas a corregir a los poetas en el sentido que venimos indicando.

Este peculiar fenómeno sólo es concebible, naturalmente, si se le proyecta sobre el fondo de la autoridad educativa de la poesía, tan evidente para aquellos siglos como extraña hoy para nosotros. Tales refundiciones adaptan con ingenuidad obras impuestas ya como clásicas a los nuevos sentimientos normativos, con lo cual rinden a aquéllas, en cierto modo, el honor más alto. Esta *epanorthosis* es aplicada con carácter general por los filósofos antiguos en su interpretación de los poetas y de ellos se trasmite más tarde a los escritores cristianos. "Reacuñar las monedas" era el principio de una tradición no muerta aún, sino con fuerza para seguir creando, mientras sus representantes tenían la conciencia de trabajar en ella como copartícipes en la obra de creación y vivificación.[785] Por eso el reproche que se hace a Platón de incomprensión racionalista para los poetas del pasado no deja de revelar, a su vez, cierta incomprensión histórica, por parte de los críticos modernos, respecto a lo que la tradición poética de su pueblo significaba para él y para sus contemporáneos. Cuando, por ejemplo, Platón sostiene en las *Leyes* que es necesario recrear poéticamente al antiguo poeta espartano Tirteo, que ensalzaba la valentía como la cúspide de las virtudes viriles y cuya obra seguía siendo la Biblia del pueblo espartano, para poner en su lugar la virtud de la justicia,[786] se percibe de un modo directo cuánta fuerza de autoridad debió de llegar a tener el verso de Tirteo en el alma de quien sólo por medio de una recreación poética creía poder cumplir al mismo tiempo su deber para con el poeta y para con la verdad.

Sin embargo, Platón no procede tan ingenuamente como aquellos recreadores poéticos de la sabiduría poética acuñada anteriores a él. Su gesto severo de censor aparece circundado por un halo de ironía. No discute con quienes

---

784 77 En mi estudio Tyrtaios Über die wahre Areté, en Sitzungsberichte der Ber· liner Akademie, 1932, p. 556, he estudiado toda una serie de ejemplos especialmente instructivos de esta trasformación de una poesía famosa en alta autoridad.
785 78 Cf. acerca de esto E. NORDEN, Agnostos Theos, p. 122, y el apéndice, p. 391.
786 79 Leyes, 660 E s.

pretenden salvaguardar al placer poético el lugar que le corresponde y declaran que las escenas homéricas del Hades enriquecen el valor poético de la poesía y la hacen más placentera para la masa. Cuanto más poéticas sean menos deben escucharlas los muchachos y los hombres que pretendan ser libres, para que teman más a la servidumbre que a la muerte.[787] Asimismo mutila 614 en Homero, con mano implacable, todas las lamentaciones en torno a los hombres famosos, así como las inextinguibles carcajadas de los dioses olímpicos, puesto que mueven al oyente a una indulgencia excesiva ante su propia propensión a la risa. Los relatos de desobediencia e insubordinación, afán de placeres, codicia de dinero y venalidad se extirpan como funestos. Y la misma crítica se ejerce en cuanto a los caracteres de la epopeya.[788] Aquiles, al aceptar de Pría-mo un rescate por el cadáver de Héctor y grandes obsequios en concepto expiatorio por parte de Agamemnón, lesiona el sentimiento moral de los siglos posteriores, lo mismo que su maestro Fénix, quien le aconseja que se reconcilie con Agamemnón a base de una compensación material. Las retadoras palabras de Aquiles contra Esperqueo, el dios-río, y su ultraje al dios Apolo, la profanación del cadáver del noble Héctor y el exterminio de los prisioneros en las hogueras de Patroclo no son dignas de que se les preste crédito. La moral de los héroes homéricos es incompatible con su carácter divino, a menos que reputemos sus relatos falsos.[789] Platón no deduce de estos rasgos que la epopeya sea todavía, en muchos aspectos, anticuada y tosca porque se refleja en ella el pensamiento de una época primitiva, sino que se atiene a su principio de que el poeta debe y quiere brindar ejemplos de la más alta *areté* y que lo que ocurre es que con frecuencia los hombres de Homero no son un ejemplo. Desde este punto de vista nada podía ser más indignante que pretender explicar históricamente aquellos defectos, pues semejante explicación privaría por entero a la poesía de la fuerza normativa en que descansa su pretensión de guiar a los hombres. Sólo se la puede medir por una pauta absoluta, por lo que no cabe ante ella más que una de dos actitudes: o dimitir o someterse al

---

[787] 80 Este pasaje es instructivo para establecer la relación entre lo que llama-"los goce artístico y la misión de la poesía como moldeadora de almas, tal como la concebían los griegos. No se excluyen el uno a la otra, sino que cuanto más intenso es el goce mayor es la eficacia formativa de una obra de arte sobre quien la contempla. Se comprende, pues, que esta idea de la formación surgiese precisamente en el pueblo más artístico del mundo, entre los griegos, donde la capacidad del goce estético alcanzó mayor altura que en cualquier otro pueblo de la historia.

[788] 81 Rep., 387 D ss., 389 E.

[789] 82 Rep., 390 E si.

precepto de la verdad que Platón le enfrenta.[790] Esta verdad es el reverso más completo de lo que nosotros entendemos por realismo artístico y de los que ya existía como tal en la generación anterior a Platón. Desde el punto de vista de la filosofía Platónica, la pintura de la fealdad y la debilidad humanas o de los aparentes defectos del orden divino del mundo sólo capta la apariencia de la realidad, no su esencia. Y, sin embargo, pese a todo esto, a Platón no se le pasa siquiera por las mientes la idea de que la poesía, considerada como potencia educativa, pueda sustituirse por los conocimientos abstractos de la filosofía. Por el contrario, la rabiosa tenacidad con que da la batalla tiene su razón de ser más profunda en la convicción de que la fuerza educativa de las imágenes musicales y poéticas probadas por los siglos es insustituible. Suponiendo que la filosofía fuese capaz de descubrir el conocimiento redentor de una norma suprema de vida, su misión educa-

615

tiva sólo quedaría cumplida a medias, según Platón, mientras esta nueva verdad no se infundiese como un alma a las figuras plasmadas y plasmadoras de una nueva poesía.

El efecto de las obras de las musas no descansa sólo en su contenido, sino sobre todo en su forma. Esto justifica la estructura de la crítica Platónica de la cultura "música" anterior y su división en dos

partes fundamentales: sobre los mitos y sobre el estilo del lenguaje.[791]disquisición sobre el estilo del lenguaje (λέξις) en la poesía tiene un encanto extraordinario, pues nos descubre y nos presenta como conceptos firmes en la literatura griega ciertos conceptos fundamentales de la poesía con los que, encuadrados en una gran conexión sistemática, no nos encontramos hasta llegar a la *Poética* de Aristóteles. Sin embargo, Platón no traza una teoría del arte poético en gracia a sí misma, sino que su poética es, simplemente, una crítica de la poesía considerada como *paideia.* Mientras que hasta entonces había derivado todas las artes de una raíz común que era el afán de imitación,[792] al plantear la división de los tipos de expresión poética

---

[790] 83 Rep., 391 D.

[791] 84 El estudio de los mitos termina en Rep., 392 C. A él se enlaza la crítica del estilo del lenguaje.

[792] 85 Esto se observa, aunque de un modo fugaz, en Rep., 373 B. Cf. también la idea de la imitación (ei)ka/zein) en 377 E, que comparten como misión el pintor y el poeta.

nos damos cuenta de que aquí el concepto de imitación se emplea en el sentido más estricto de imitación dramática: los tipos de expresión poética se dividen en:

2) los simples relatos, como, por ejemplo, el ditirambo;

2) la imitación dramática;

3) la mezcla de relato e imitación en que el yo de quien relata se oculta, como en la epopeya, donde alternan el relato y los discursos directos de los héroes épicos, o lo que es lo mismo, un elemento dramático.[793]

Evidentemente, Platón no podía esperar que este punto de vista fuese comprendido sin más por sus lectores; su modo de enfocar el problema es nuevo y es profusamente ilustrado por él a base de ejemplos de la *I Hada.*

También en este punto se plantea el problema de cuáles de estos tipos de expresión poética deben tener cabida en el estado ideal, problema para cuya solución es dato decisivo, pura y exclusivamente, la necesidad de la educación de los "guardianes". En una aplicación rigurosa del principio de que cada cual debe dominar a fondo su profesión y no dedicarse a ninguna otra cosa, Platón declara que la tendencia y capacidad de imitación de otras muchas cosas es incom-

616

patible con las cualidades de un buen "guardián". En la mayoría de los casos, ni siquiera un actor trágico es capaz de representar bien la comedia y un recitador de epopeyas rara vez está en condiciones de desempeñar un papel dramático.[794] La de los "guardianes" debe ser una profesión en la que sólo se sepa desempeñar bien un oficio: velar por la libertad del estado.[795] La antigua *paideia* no se proponía formar especialistas, sino sólo buenos ciudadanos en

---

[793] 86 Rep., 392 D. El concepto de la imitación, que Platón toma como base en esta clasificación de los géneros del arte poético, no es la imitación de cualesquiera objetos naturales por el hombre, sino el hecho de que el poeta o el pintor se hagan parecidos (o(moiou=n e(auto/n), como personalidad, en todos aquellos casos en que no hablen en primera persona, sino a través de otro.

[794] 87 Rep., 395 A.
[795] 88 Rep., 395 B-C.

general. Platón, aunque mantiene en pie de modo expreso el ideal de la *kalokagathía*[796]con respecto a sus "guardianes", al medir poco equitativamente las exigencias que formula a las representaciones dramáticas de los profanos por la pauta de los actores profesionales altamente especializados de su tiempo, convierte de pronto el problema de la inclusión de la poesía dramática en la educación de los "guardianes" en caso de conflicto entre dos distintos talentos especiales que harían mejor en no mezclarse en forma chapucera. La marcada predilección por la limpieza de las profesiones especializadas en un genio universal como el de Platón constituye un fenómeno raro, pero psicológicamente comprensible. Con toda claridad es un síntoma del conflicto interior que en éste como en algunos otros puntos conduce en Platón a una solución un tanto forzada. Del hecho de que la naturaleza humana "sólo se invierte a trozos" saca la conclusión de que es mejor para el soldado cultivar conscientemente la unilateralidad.[797]

Pero al lado de este argumento, en que se exagera algo la rigidez, hay en él la conciencia profunda de que la imitación, sobre todo una imitación continuada, influye en el carácter del imitador. Toda imitación es un cambio del alma; es, por tanto, el abandono pasajero de la forma anímica propia y su adaptación a la esencia de lo que se trata de representar, lo mismo si se trata de algo mejor que si es algo peor.[798] Por eso Platón quiere que los "guardianes" no se ocupen de representaciones dramáticas más que para personificar las formas de la auténtica *areté.* Y excluye por principio todo lo que sean imitaciones de mujeres, de esclavos, de hombres o conductas de carácter vil y de espíritus mezquinos, de toda clase de tipos que no participen de la *kalokagathía.* Y los jóvenes que se estiman en algo no deben tampoco imitar, como no sea en broma, los sonidos de los 617 animales, el ruido de los ríos, el rugido del mar, el estruendo de un trueno, el bramido del viento o el crujido de las ruedas.[799] Hay un lenguaje del noble y un lenguaje del hombre

---

[796] 89 Rep., 396 B.
[797] 90 Rep., 395 B.
[798] 91 Es evidente que esta caracterización no es aplicable a la imitación en sentido amplio, que en la nota 86 de este capítulo hemos distinguido de la imitación del poeta o expositor dramático, sino solamente a la segunda, que según Platón incluye también los discursos epopéyicos. Este tipo de imitación, que influye en el cuerpo, la voz y el espíritu del imitador y le hace asimilarse lo imitado como una segunda naturaleza (Rep., 395 D), aparece claramente caracterizado por Platón como una categoría ética, mientras que la imitación de cualquier realidad en un sentido artístico es sencillamente indiferente para el carácter del que imita. El concepto Platónico de la mimesis dramática, en el sentido de la renuncia a uno mismo, es un concepto paideútico; el de la imitación de la naturaleza un concepto técnico pura y simplemente.
[799] 92 Rep., 395 D-397 B.

ordinario, y cuando un futuro "guardián" se ponga a imitar algo debe ser al primero y no al segundo.[800] Sólo debe cuidar un estilo sencillo, como corresponde al modo de ser de un hombre bravo, y no buscar un lenguaje abigarrado, lleno de numerosas variaciones, que exigiría, además del acompa-miento musical y rítmico, un cambio constante e inquieto de tonos y de melodías.[801] A los artistas de este género moderno y lleno de encantos se les rinden en el estado Platónico todos los honores y toda la admiración, sus cabezas son ungidas y tocadas con cintas de lana, pero una vez honrados se les acompaña a otra ciudad, pues en el estado puramente educativo no hay cabida para ellos. En este estado sólo se admite a poetas más secos y menos placenteros.[802] Platón llega incluso a posponer la poesía dramática como tal a la poesía descriptiva, y también en la poesía épica quiere que el elemento dramático de los discursos directos se limite lo más posible.[803] Su modo de tratar este punto presupone, naturalmente, el apasionamiento que la juventud de su tiempo sentía por el teatro y por la poesía dramática. Es seguro que Platón, que en su periodo presocrático sentía gran debilidad por la tragedia, conocería por experiencia propia, en su persona y en la de otros, el lado negativo de estas aficiones. Visiblemente, es su propia experiencia la que le inspira el humor que transpiran en este punto sus manifestaciones.

La poesía y la música son, desde el punto de vista de la cultura griega, hermanas inseparables, hasta el punto de que una sola palabra griega abarca los dos conceptos. Pero, tras las normas que se refieren al contenido y a la forma de la poesía viene la música, en el sentido actual de la palabra.[804] En el caso mixto de la poesía lírica, se funde con el arte del lenguaje para formar una unidad superior. Después de explicar lo tocante a la poesía, tanto en su contenido como en su lenguaje, valiéndose esencialmente, como es lógico, de ejemplos tomados del arte poético, de la épica y del drama, no es necesario entrar a tratar ya de la lírica, en aquello en que es poesía, puesto que se rige

---

800 93 Rep., 395 B-D.

801 94 Cf. Rep., 397 A-B y la descripción de las dos clases (ei)/dh) o los dos tipos (τύποι) de estilo (λέξις).

802 95 Rep., 398 A.

803 96 Rep., 396 E.

804 97 Cf. Rep., 398 B-C. El contenido y la forma son a(/ te lekte/on kai\ w(j lekte/on. La primera (α) coincide con la exposición por extenso de los mitos, la segunda (ως) con la del estilo (λέξις). La tercera parte del estudio de la poesía, la música (teri\ w)|dh=j tro/pou kai\ melw~n), comienza en 398 C. Esta clasificación de la poesía en los diversos elementos que la integran se adelanta parcialmente a la construcción de la Poética de Aristóteles. El carácter normativo del estudio lo indica el doble λεκτέον. La norma Platónica es la paidéutica y no la simple perfección técnica de la obra poética.

por los mismos principios que aquellos otros 618 dos géneros.[805] En cambio, sí requieren nuestra atención las melodías o armonías como tales, desligadas de la palabra. A ellas se une como elemento no lingüístico, tanto de la poesía cantada como de la música para danza, el ritmo. Platón establece como ley suprema que debe presidir esta cooperación de la trinidad del *logos,* la armonía y el ritmo, la norma de que el tono y la cadencia deben hallarse supeditados a la palabra.[806] Con esto declara *ipso facto* que los principios proclamados por él para la poesía rigen también para la música, lo que hace posible examinar conjuntamente desde un solo punto de vista la palabra, la armonía y el ritmo. La palabra es la expresión inmediata del espíritu y éste debe dirigir. El estado de cosas que la música griega de su tiempo brindaba a Platón no era éste, ciertamente. Así como en la escena el espectáculo domina sobre la poesía y ha creado lo que Platón llama la *teatrocracia,*[807] en los conciertos la poesía era la servidora de la música. Los relatos que conocemos de la música de aquella época coinciden todos en censurar en ella la tendencia a embriagar los sentimientos y espolear todas las pasiones.[808] La música emancipada se convierte en demagoga del reino de los sonidos.

Si algo habla en favor de la legitimidad de la crítica Platónica es el hecho de haber convencido de lo acertado de su juicio a toda la teoría musical de la Antigüedad. Por lo demás, Platón no piensa en poner un freno a nuestro mundo degenerado. La esencia de éste es el desenfreno y el filósofo lo deja seguir por su camino. En sus propios excesos lleva su medicina. La naturaleza misma le hará trocarse en lo contrario de lo que es, cuando el momento llegue. No perdamos de vista que su objetivo es la ciudad sana y enjuta, la ciudad toda nervio que fue "en un principio", no la ciudad obesa y llena de grasa que vino "después" y en la que tiene que haber cabida para médicos y cocineros. Su simplificación es radical. No hace que vuelva atrás la evolución, sino que comienza desde el principio. En la música vemos, con mayor claridad todavía que en la reducción de la poesía a ciertos "tipos", que Platón no se propone precisamente trazar una teoría completa del arte. No recarga su disquisición con detalles técnicos, sino que se limita a trazar como legislador unos cuantos trazos firmes para deslindar los campos. Es lo que constituye su sabiduría como artista, aunque nosotros, como historiadores, debamos deplorar esa sobriedad, pues lo poco que su crítica nos dice

[805] 98 Rep., 398 D.

[806] 99 Rep., 398 D; c{. también 400 A y 400 D.

[807] 100 Leyes, 701 A.

[808] 101 SEUDO PLUTARCO, De música, c. 27. HORACIO, ARS Poética, 202 s.

constituye la base de todo lo que sabemos acerca de las armonías en la música griega. No podríamos describir en sus detalles la gimnasia o la música griegas, los fundamentos en que se basaba la *paideia* del periodo antiguo y del periodo clásico, porque no nos lo permite el acervo de la tradición. Por eso estos temas no 619 son tratados en nuestra exposición como capítulo aparte, sino que nos ocupamos de ellos allí donde su imagen se presenta en los monumentos y en las discusiones de la Antigüedad, teniendo que consolarnos con que para nosotros, lo mismo que para Platón, el aspecto técnico de estos problemas es secundario. El propio Platón se remite varias veces a los especialistas en lo que se refiere al lado técnico de la teoría de la armonía y apunta que Sócrates conocía la teoría de la música de Damón, que había hecho época en su tiempo.[809] Por eso sólo se hacen indicaciones tan someras como la de que debe prescin-dirse de la melodía lídica-mixta y de la lídica-tensa, por ser adecuadas a la lamentación y al duelo, prohibidos previamente en la crítica de la poesía. Asimismo se reprueban las melodías desmadejadas, buenas para las orgías, tanto las jónicas como las lídicas, pues ni la embriaguez ni el desmadejamiento cuadran bien a los "guardianes".[810] El interlocutor de Sócrates, el joven Glaucón, que encarna los intereses de la juventud culta, se siente orgulloso de poder hacer gala de sus conocimientos de teoría de la música. Se da cuenta de que en estas condiciones sólo prevalecerán las melodías dórica y rigia, pero Sócrates no se deja arrastrar a tales detalles. Platón le pinta así, conscientemente, como el hombre de verdadera cultura cuya mirada ahonda en la esencia de las cosas, pero a quien no cumple rivalizar con los especialistas. La precisión, que es exigencia natural en el experto, sería en el hombre culto pedantería y no se reputaría digna de un hombre libre.[811] Por eso Sócrates se limita a decir, en términos generales, que desea ver conservado únicamente aquel tipo de melodía en que se imite el tono de voz y el acento del guerrero en presencia del peligro, las heridas y la muerte, o del hombre pacífico de carácter sereno y conducta mesurada.[812] Y lo mismo que las melodías ricas se abandona también la riqueza de instrumentos musicales. Los instrumentos no deben valorarse por la variedad de los sonidos que reproducen o por el número de cuerdas que poseen. Quedan suprimidos por completo las flautas, las arpas y los címbalos, y se mantienen exclusivamente la lira y la cítara, instrumentos adecuados para melodías simples; en el campo

[809] 102 Rep., 400 B.

[810] 103 Rep., 398 E ss.

[811] 104 Véase infra, p. 620 y Cf. ARISTÓTELES, Metaf., A 3, 995 a 9 s.

[812] 105 Rep., 399 A-C.

sólo deberán sonar los caramillos de los pastores.[813] Recordamos a este propósito el relato de que las autoridades espartanas prohibieron actuar al genial innovador Timoteo, maestro de la música moderna de la época, basándose en que no utilizaba la cítara de siete cuerdas de Terpandro, santificada por la tradición, sino un instrumento de más cuerdas y de mayor riqueza armónica. Aun suponiendo que esta historia no sea cierta, está por lo menos bien inventada para ilustrar el hecho de que cualquier cambio fundamental que se introdujese en la armonía musical constituía una revolución política para los oídos griegos, pues 620 modificaba el espíritu de la educación sobre que descansaba la vida de la *polis*.[814] Y que este sentimiento no obedecía a una estrechez de espíritu específicamente espartana, sino que prevalecía también, e incluso tal vez con mayor intensidad, en un estado democrático como Atenas, aunque fuese bajo distinta forma, lo demuestra la tempestad de indignación que se levantó contra la música moderna en toda la comedia ática de la misma época.

Inseparable de la armonía es el ritmo, o sea el orden en el movimiento.[815] Ya dijimos más arriba que la palabra griega, por su origen, no entraña la acepción de movimiento, pero expresa en numerosos pasajes el "momento" de una posición u ordenación fija de objetos.[816] La mirada del griego la reconoce tanto en estado de quietud como en estado de movimiento, en el compás de la danza, del canto o del discurso, sobre todo si es en verso. Según el número de largas o breves de un ritmo y de su conexión entre sí se produce una ordenación distinta en el paso o en la voz. También aquí rehuye Sócrates entrar en cuestiones técnicas propias del especialista, pero ha oído a éste algo que excita su fantasía: la teoría del *ethos* en la armonía y el ritmo. De esta teoría se deriva lo que Platón enseña acerca de la selección de las armonías, a saber, que sólo son aceptables aquellas armonías que expresan el *ethos* del hombre valiente o del hombre sereno.[817] Y de entre la riqueza de las clases de

---

[813] 106 Rep., 399 C-E.

[814] 107 SEUDO PLUTARCO, De música, c. 30; Ath., 636 E.

[815] l08 Rep., 399 E.

[816] 109 Cf. supra, pp. 126 ss.

[817] 110 También aquí (Rep., 400 A) señala Sócrates al joven Glaucón, hombre culto en la técnica musical, la misión de explicar y definir de un modo más exacto en las armonías los géneros de los ritmos y su número. Sin embargo, lo característico del técnico es ignorar cuanto se refiere al contenido ético de expresión de los distintos ritmos. Indudablemente, Damón era excepcional entre los teóricos de la música. Por ello Sócrates quiere "asesorarse" (400 B) de él para saber qué clase de ritmos (βάσεις) son los adecuados (πρέπουσαι) para cada ethos especial. Es un problema instructivo, pues el tratamiento de los metros en la poesía parte también en la Poética de Aristóteles

ritmos no selecciona tampoco más que aquellas que imitan la esencia de estas dos actitudes morales de la voluntad. Por donde la teoría del *ethos* se erige en el principio común tanto de la *paideia* musical como de la *paideia* rítmica. Más que razonarla, lo que Platón hace es darla por supuesta. Pero ya el mero hecho de que tome esta teoría de Damón, el mayor teórico musical de la época socrática, demuestra que no esta-

621

mos ante algo específicamente Platónico, sino ante una concepción de la música peculiar de los griegos, que de un modo consciente o inconsciente, fue decisiva desde el primer momento con respecto a la posición dominante que la armonía y el ritmo desempeñaban en la cultura griega.

En su esbozo de la educación, contenido en el libro octavo de su *Política,* Aristóteles continúa desarrollando la teoría del *ethos* en la música. Sigue para ello las huellas de Platón, pero es, como suele sucederle en grado mayor todavía que a su maestro, intérprete del modo de pensar del conjunto de Grecia. Aristóteles afirma el contenido ético tanto de la música como del ritmo y deriva precisamente de él la importancia que ambos tienen para la educación.[818] Ve en el *ethos* de las armonías y del ritmo el reflejo de actitudes del alma de diverso valor y plantea el problema de si estas cualidades que percibimos mediante la apreciación acústica, y a las que damos el nombre de *ethos,* se presentan también en el campo del tacto, del gusto o del olfato. Niega en absoluto su existencia a través de estos sentidos,[819]negación que nosotros no hemos de contradecir. Pero no concede tampoco ningún *ethos,* en general, a las impresiones trasmitidas por el sentido de la vista a través de las artes plásticas. Entiende que este tipo de efectos se limita a ciertas figuras pictóricas y escultóricas, e incluso en éstas sólo se lo reconoce en

---

y en la de Horacio del mismo punto de vista, a saber: qué metros son los más indicados para cada contenido. Asistimos aquí a una continuidad de la tradición anterior a Platón, aunque exista la tendencia a identificar con él este modo paideútico de enfocar el problema de la música. El hecho de que haga que Sócrates recurra a Damón como la gran autoridad con respecto a la teoría de lo adecuado (πρέπον) en este terreno, representa una distinción y un testimonio verdaderamente extraordinario en él. Tras ellos no se halla tanto el hecho de que Sócrates fuese discípulo de Damón —una antigua tradición urdida probablemente a base de este pasaje de la República —como la comprobación de que Damón era el verdadero autor de la teoría del ethos en la música que Platón toma como base de su paideia de los "guardianes".

[818] 111 ARISTÓTELES, Pol., VIII, 5.

[819] 112 ARISTÓTELES, Pol., VIII, 5, 1340 a 18-30.

proporciones restringidas.[820] Además, según Aristóteles, en estos casos no se trata tampoco de verdaderos reflejos de un *ethos,* sino de meros signos suyos, expresados en colores y en figuras. De las obras del pintor Pausón, por ejemplo, no trasciende ningún *ethos* y sí en cambio de las de Polig-noto y de las de ciertos escultores.[821] Por el contrario, las obras musicales son imitaciones directas de un *ethos.* El admirador del arte plástico de los griegos se sentirá inclinado a negar al filósofo ojo de artista, explicando así su modo desigual de enjuiciar el contenido ético de la música y el de la pintura y la escultura. Con esto podría relacionarse tal vez su tesis de que el oído es, en los sentidos humanos, el órgano espiritual por excelencia, mientras que Platón asignaba al ojo la afinidad suprema con el espíritu.[822] Pero, a pesar de todo, queda en pie el hecho de que a ningún griego se le ocurrió jamás asignar un lugar en la *paideia* a las artes plásticas y a su contemplación, al paso que la poesía, la música y la rítmica dominaron siempre en el pensamiento educativo de este pueblo. (Lo que Aristóteles dice acerca del valor del dibujo no guarda ninguna relación 622 con el sentido para el arte plástico y no puede, por tanto, alegarse como objeción para invalidar este juicio.) [823]

Platón sólo alude también con una palabra, a modo de apéndice (después de poner fin a su comentario sobre la educación "música"), a la influencia de la pintura, que coloca en el mismo plano que el arte de tejer, el arte decorativo y la arquitectura, sin referirse para nada a la escultura.[824] No se ve muy claro hasta qué punto asigna a estas artes un *ethos* en el sentido del que reconoce a la música y a la poesía; [825] evidentemente, se las menciona más bien para completar el cuadro, como formas de expresión de un espíritu general de

---

[820] 113 ARISTÓTELES, Pol., VIII, 5, 1340 a 30 s.

[821] 114 ARISTÓTELES, Pol., VIII, 5, 1340 a 36.

[822] ll5 ARISTÓTELES, De sensu, 1, 437 a 5. El modo como valora Platón el ojo humano se trasluce en el predicado "solar" que usa en Rep., 508 B y en la metáfora "ojo del espíritu", Simp., 219 A.

[823] 116 ARISTÓTELES, Pol, VIII, 2, 1337 b 25.

[824] 117 Rep., 401 A. Quizá la "escultura" está ubicada en el etcétera, 401 A 1-2.

[825] 118 Sócrates tiende a generalizar lo dicho acerca del ethos adecuado en la música, remontándose, por tanto, sobre la teoría de Damón. Éste había descubierto el ethos en el campo de la armonía y de los ritmos, pero Sócrates pregunta (400 E) si los jóvenes "guardianes" no deberían "perseguir" por todas partes (pantaxou=) estos elementos (ingenioso juego de palabras), para poder cumplir debidamente su misión. Las bellas artes participan en el ethos en los términos eu)armosti/a, eu)sxhmosu/nh y eu)ruqmi/a. Cf., sin embargo, 400 D, acerca de la primacía ética de la música con respecto a las demás artes.

decoro y severidad o de opulencia carente de buen gusto, y, así consideradas, como factores que contribuyen a crear una determinada atmósfera pública en el buen o en el mal sentido.[826] Pero no son, desde luego, los verdaderos pilares de la *paideia.*[827] El sentido para apreciar la acción educativa de semejante atmósfera es algo específicamente griego, pero aun así sólo en Platón lo encontramos elevado a tal refinamiento. Y volveremos a encontrarnos con él en la educación filosófica de los regentes.[828] Por mucho que la tendencia a espiritualizar la educación se acentúe, el griego no deja de percibir jamás que se trata de un proceso de crecimiento. Las palabras correspondientes "educación" y "nutrición", que al principio eran casi idénticas en su significado, siguen siendo siempre términos gemelos.[829] Empiezan a diferenciarse, es cierto, cuando el concepto de la *paideia* va tendiendo cada vez más a designar la cultura intelectual; ahora, la "nutrición" expresa la fase preespiritual del proceso infantil. Pero Platón vuelve a establecer una afinidad mayor entre ambos conceptos, en una etapa superior, pues no concibe el proceso de formación espiritual del individuo de un modo aislado, como lo hacían los sofistas, sino que reconoce que la cultura del espíritu requiere también ciertas premisas de clima y ciertas condiciones de desarrollo.[830] El concepto Platónico de la cultura, pese a toda su elevada espiritualidad, ha recobrado algo de aquel carácter vegetal que en la 623 concepción individualista de los sofistas había perdido. Tocamos aquí a una de las raíces de la voluntad Platónica que mueve al hombre hacia la comunidad-estado; es la conciencia de que el hombre no prospera en el estado de aislamiento, sino dentro de un mundo circundante adecuado a su ser y a su destino. El estado es necesario para que pueda existir una educación; necesario no sólo como autoridad legislativa, sino también como el medio ambiente, como la atmósfera que respira el individuo. No basta con que el alimento espiritual de la cultura musical sea puro; las obras de todas las profesiones, todo lo que tiene forma debe reflejar el mismo espíritu de una actitud noble y unirse en la aspiración hacia una perfección suma y hacia el decoro y la dignidad. Es necesario que todo el mundo, desde su más tierna infancia, respire en este ambiente algo así como el aire de una comarca

---

[826] 119 Rep., 401 B-D.
[827] 120 Rep., 401 D.
[828] 121 Cf. infra, pp. 667 ss.
[829] 122 Παιδεία y τροφή son al principio términos casi sinónimos. Cf. ESQUILO, Los siete, 18. Cf. supra, p. 20.
[830] 123 Cf. nota 121.

sana.[831]

Pero aunque el arte y la artesanía contribuyan conjuntamente a crear el clima, espiritual, lo "músico" sigue siendo "el alimento verdaderamente cultural".[832] Tampoco en este punto el pensamiento Platónico se halla informado de modo exclusivo por la tradición. Platón se plantea conscientemente el problema de si es legítima o no la primacía sobre las otras artes que la tradición de la *paideia* griega reconoce a lo "músico". Y llega a la conclusión de que es perfectamente justificada, ya que el ritmo y la armonía "son los que más hondo penetran en el interior del alma y los que con más fuerza se apoderan de ella, infundiéndole y comunicándole una actitud noble". Pero no considera lo músico superior a las demás artes sólo por su dinámica anímica, sino también porque educa al hombre para percibir con una precisión incomparable lo que hay de exacto o de defectuoso en una obra de belleza y en su ejecución.[833] Una persona educada en lo músico, por el hecho de asimilarlo espiritualmente, siente desarrollarse dentro de sí, desde su juventud y en una fase inconsciente todavía de evolución, una seguridad infalible de goce de lo bello y de odio a lo feo que más tarde la capacita para saludar con alegría, como algo afín a ella, al conocimiento consciente, si éste se presenta.[834] En realidad, la educación que Platón quiere que se dé a sus "guardianes" se adelanta, en la forma interior inconsciente con que las obras de las musas educan al hombre, a los conocimientos supremos que la educación filosófica de su clase de regentes pondrá de relieve más tarde de un modo consciente. Platón apunta así a un segundo tipo superior de cultura, y al mismo tiempo deja traslucir ya claramente los linderos de la educación por las musas, que era en la Grecia antigua el único tipo de cultura superior del espíritu. Además, esta educación adquiere un significado nuevo, como fase previa 624 inexcusable para el conocimiento filosófico puro, que sin la base de la cultura "música" quedaría flotando en el aire.

El conocedor profundo de estas cosas advertirá que aquí no se trata precisamente de un giro psicológico sutil, pero más o menos fortuito, sino de un corolario pedagógico fundamental de la teoría Platónica del conocimiento. Según la teoría de Platón, la inteligencia, por muy aguda que sea, no tiene

831 124 Rep., 401 C: w)/sper au)/ra fe/ronstw=n to/pwn u(gi/eian.
832 125 Rep., 401 D: kuriwta/th e)n mousike= trofh/. De modo semejante, se llama al verdadero ser o verdadera realidad: h(kuriwta/th ou)si/a, to\ kuri/wj o)/n.
833 126 Rep., 401 E.
834 127 Rep., 402 A.

acceso directo al mundo del conocimiento de los valores, que es lo que en último resultado interesa a la filosofía Platónica. En la *Carta séptima* se describe el proceso del conocer como un proceso gradual que va desarrollándose a lo largo de toda la vida y que hace que el alma se parezca cada vez más a la esencia de los valores que aspira a conocer. El bien no puede concebirse como algo formalmente conceptual situado fuera de nosotros, sin que de antemano hayamos participado previamente de su naturaleza; el conocimiento del bien sólo se *desarrolla* en el hombre a medida que se va haciendo realidad y va cobrando forma en él mismo.[835] Por tanto, para Platón el camino que conduce a la educación de los ojos de la inteligencia es el de la educación del carácter, la cual, sin que el hombre tenga conciencia de ello, modifica su naturaleza de tal modo por la acción de las fuerzas espirituales más vigorosas: la poesía, la armonía y el ritmo, que por último le es dable alcanzar el principio supremo a través de un proceso que va acercándole a su misma esencia. La esencia de este largo y trabajoso proceso educativo que forma el *ethos* del hombre es comparada por Sócrates, con su familiaridad habitual, a la enseñanza elemental de la lectura y la escritura.[836] Cuando conocemos las letras del alfabeto en todas las palabras y combinaciones que con ellas puedan formarse, dominamos la escritura en el pleno sentido de la palabra. Del mismo modo, podemos decir que sólo tenemos una cultura "música" en el sentido pleno del vocablo cuando sabemos percibir y apreciar debidamente siempre y en todas sus manifestaciones, en lo pequeño y en lo grande, las "formas" del dominio de sí mismo y de la prudencia, de la valentía y de la generosidad, de la distinción y de cuanto con ellas se relaciona, al igual que sus manifestaciones reflejas.[837]

CRÍTICA DE LA GIMNASIA Y LA MEDICINA

Platón erige al lado de lo "músico", como la otra mitad de la *paideia,* la gimnasia.[838] Aunque su verdadero interés versa sobre la educación "música", el fortalecimiento físico reviste también la mayor importancia para la cultura de los "guardianes", por cuya razón debe practicarse la gimnasia desde la infancia. Al llegar aquí, se ve que el hecho de poner por delante la cultura por las musas no obedecía 625 solamente, como Platón argumentaba al principio,

[835] 128 Carta VII, 343 E-344 B.
[836] 129 Rep., 402 A.
[837] 130 Rep., 402 C.
[838] 131 Rep., 403 C.

a la razón de que tuviese que iniciarse antes en el tiempo.[839] Es además anterior a la gimnasia en el plano de los principios, pues si un cuerpo apto no es capaz de hacer con su aptitud que el alma sea buena y excelente, un espíritu escogido puede, por el contrario, ayudar al cuerpo a perfeccionarse.[840] Sobre este principio descansa la estructura de la composición Platónica. Platón entiende que lo primero es formar espiritual-mente al hombre en su plenitud, encomendándole luego el cuidado de velar individualmente por su cuerpo. Aquí, lo mismo que en lo tocante a la educación "música", Platón se limita a trazar ciertas líneas fundamentales,[841] para no caer en la prolijidad. Los griegos consideraron siempre al atleta como el prototipo de la fuerza física, y puesto que los guerreros están llamados a ser "los atletas de las luchas más importantes", parece que lo más lógico y natural sería tomar como ejemplo para ellos el método, ya tan desarrollado, de la formación de los atletas.[842] Tampoco éstos deben, naturalmente, entregarse a la bebida. Sin embargo, Platón no toma como modelo, ni mucho menos, las reglas que los atletas deben guardar por lo demás durante su entrenamiento, en lo tocante a la alimentación; estas reglas hacen a los atletas demasiado sensibles y los someten demasiado a su dieta; sobre todo, su hábito de dormir mucho no es el más adecuado para quienes deben ser la vigilancia en persona. Los "guardianes" deben poder adaptarse a todos los cambios de comida, bebida y clima, sin que su salud peligre por ello.[843] Platón exige para ellos un tipo completamente distinto y más sencillo de gimnasia (a(plh= gumnastikh/), análogo al tipo de música que prescribe para su educación.[844] Lo mismo que allí se simplificaban la instrumentación y la clase de armonía,[845] aquí debe prescindirse, en cuanto a los ejercicios físicos, de todo lo superfluo, para retener sólo lo estrictamente necesario.[846] Hay dos cosas que constituyen para Platón síntomas infalibles de una mala *paideia:* los tribunales de justicia y los establecimientos sanitarios. El alto desarrollo de estas instituciones es cualquier cosa menos el orgullo de la civilización. La meta del educador debe ser lograr que lleguen a ser superfluas dentro de su estado.[847]

---

[839] 132 Rep., 376 E, 377 A (Cf. supra, pp. 603 s.).
[840] 133 Rep., 403 D.
[841] 134 Rep., 403 E: tou\j tu/pouj u(fhgei=sqai.
[842] l35 Rep., 403 E.
[843] 136 Rep., 404 B.
[844] 137 Rep., 404 B.
[845] 138 Cf. Rep., 397 B, 399 D.
[846] 139 A la sofrosyne, la temperancia y la moderación en la música corresponde la salud en la gimnasia. Véase Rep., 404 E. Ambas son el resultado de la sencillez.
[847] 140 Rep., 405 A.

El paralelo entre el arte del juez y el del médico lo conocemos ya desde el *Gorgias*. El hecho de que Platón lo reafirme aquí significa que forma parte integrante esencial de su teoría de la educación.[848]Frente a él aparecen la analogía entre el legislador y el gimnasta, 626 cuyos oficios recaen sobre el alma sana y el cuerpo sano, respectivamente, lo mismo que el juez y el médico se ocupan a su vez, respectivamente, del alma enferma y del cuerpo enfermo.[849] Lo mismo ocurre en la *República,* con la diferencia de que aquí es la cultura "música" la que se equilibra con la gimnasia en el lugar que el *Gorgias* asigna a la legislación; esta cultura abarca todas las normas superiores de la conducta humana, y quien las encarna en su persona no necesita para nada de la legislación en el sentido jurídico de la palabra.[850] La función de la judicatura en la sociedad corresponde a la de la medicina para el cuerpo, a la que Platón llama con ironía la "pedagogía de las enfermedades".[851] Sin embargo, el momento de la enfermedad es demasiado tardío como punto de arranque para una verdadera influencia educativa. La evolución de la medicina en la época de Platón y la importancia cada vez mayor de la dietética, que en ciertos sistemas médicos empezaba a tener por aquel entonces una importancia verdaderamente primordial, demuestra que la filosofía, con su postulado de velar por el cuerpo sano, representa la conciencia más avanzada y es a su vez un factor importante de progreso.[852] La educación de los "guardianes" permite a Platón dedicar una gran atención al cuidado de la salud, puesto que la gimnasia, a cargo de la cual corre esa misión, ocupa por razones profesionales un importante lugar en la vida de esta clase. Estamos ante el caso ideal. Hasta que punto el arte médico depende de la posición social y de la profesión del paciente lo sabe todo lector de la literatura médica de los griegos. Con harta frecuencia sus preceptos van sólo dirigidos a la gente rica, a los que disponen de tiempo y dinero para consagrarse exclusivamente a su salud o a sus enfermedades.[853] Pero este tipo de vida es incompatible con el principio platónico de la división del trabajo. Por ejemplo, ¿como podría un carpintero que se enfermase entregarse durante largo tiempo a un tratamiento que le impidiese

---

[848] 141 Rep., 405 A; Gorg., 464 B (Cf. supra, p. 516).
[849] 142 *Gorg.*, 464 B.
[850] 143 Rep. 404 E 405 A. La proporción mousikh/: gugnastikh/ = dikanikkh/: i)atrikh/, aunque no se exprese en la misma fórmula matemática, es la premisa que sirve de base a este pasaje.
[851] 144 *Rep.*, 406 A.
[852] 145 Cf. infra, lib. iv, sobre el desarrollo de la dietética en el siglo iv.
[853] 146 Cf. infra lib. iv, cap. i.

ejercer su profesión? No tiene más remedio que trabajar o echarse a morir.[854] Y tampoco el hombre de posición acomodada puede dedicarse, si está enfermo, a la profesión que el poeta Focílides le asigna en su sentencia un tanto realista: "Cuando hayas ganado bastante dinero, practica la virtud."[855] ¿Qué virtud podría practicar, ni en su casa ni en su estado, si tuviese que dedicarse constantemente a cuidar de su cuerpo mediante ejercicios complicados que rebasen la medida normal de la gimnasia? Este tipo de vida le incapacitaría sobre todo para dedicarse al cultivo de su espíritu, para aprender y 627 meditar, pues tendría que hacer a la filosofía responsable de sus vértigos y dolores de cabeza.[856] En realidad, media una afinidad natural electiva entre la filosofía platónica y el cuerpo, a quien una educación rigurosa pone en posesión de una salud perfecta. Nada más lejos de ella que esa morbidez que algunos intérpretes le atribuyen. Es cierto que Platón postula en el *Fedón* la necesidad de que el alma se vuelva de espaldas al mundo del cuerpo y de los sentidos, para poder concentrarse en el examen de las verdades puramente abstractas, pero el espíritu en que se inspira la *paideia* gimnástica en la *República* complementa certeramente el cuadro. Y ambas imágenes juntas nos dan ¡a idea del Platón total.

Nada más lejos de su ánimo que menospreciar el valor de la función del médico o considerarla incluso absolutamente superflua. Pero ve la profesión médica, naturalmente, de distinto modo según que hable de lo que representa en la sociedad de su tiempo o de lo que significa en el estado ideal. En las condiciones primitivas pero sanas que Platón restaura en la *República* con la varita mágica de su imaginación poética, no toma como modelo la refinada ciencia médica de su tiempo, sino la era heroica de la medicina, tal como la pinta Homero. El verdadero político de la salubridad es para él el mismo dios Asclepio.[857] Asclepio inventó el arte de la medicina para los hombres sanos cuyo cuerpo padecía transitoriamente de algún daño local y con el fin de eliminar este daño. En los poemas homéricos, ni este dios ni sus hijos se ocupan nunca, en cambio, de los cuerpos minados por la enfermedad. En el caso de Furipilo herido de gravedad, es la fiel servidora que le cuida la que le prepara una bebida que hoy mataría hasta a un hombre sano. La herida de Menelao, causada por la flecha envenenada de Pandaro, es succionada por Macaón, el hijo de Asclepio, que se la unta luego con un medicamento. Esto llevaba implícita la conciencia, mantenida por la medicina hipocrática, de que las naturalezas sanas se curan por sí mismas en caso de enfermedad, aunque

[854] 147 Rep. 406 D.
[855] 148 Rep. 407 A.
[856] 149 Rep.407 B C.
[857] 150 Rep 407 E ss.

un tratamiento adecuado facilite su curación. En cambio, el médico debe dejar morir los cuerpos totalmente enfermos, como el juez mata a los hombres cuya alma está incurablemente enferma a fuerza de crímenes.[858] La perversión alcanza su apogeo cuando en vez de confiar cada vez más a la medicina la educación del hombre sano se convierte por el contrario la gimnasia en un método médico contra las enfermedades crónicas, como lo hacía Heródico, quien con esta confusión entre la gimnasia y la medicina hizo época en el mal sentido. Lo único que conseguía con ello era atormentarse a sí mismo y a los demás y, poniendo obstáculos a la muerte a fuerza de darle largas y más largas artificialmente, logró por último llegar a una avanzada edad.[859] Los "guardianes" del estado ideal no necesi-

628

tarán, gracias a su educación "música", tener nada que ver con los jueces ni con la ley. Y su educación gimnástica les eximirá asimismo de la necesidad de aconsejarse del médico.

La finalidad de la gimnasia, por la que deben medirse en detalle los ejercicios y los esfuerzos físicos, no es alcanzar la fuerza corporal de un atleta, sino desarrollar el ánimo del guerrero.[860] No es cierto, por tanto, como muchos creen, y como el propio Platón parecía entender al principio, que la gimnasia tenga por misión educar exclusivamente el cuerpo y lo "músico" formar exclusivamente el alma.[861]Ambos educan primordialmente el alma. Pero lo hacen en distinto sentido, y la acción conseguida será unilateral si se da preferencia a uno de ellos a costa del otro. Una educación puramente gimnástica cultiva con exceso la dureza y el salvajismo del hombre, y una educación "música" excesiva hace al hombre demasiado delicado y blando.[862]Quien deje que los sones de la flauta se derramen constantemente sobre su alma empezará ablandándose como el hierro duro y poniéndose en condiciones de ser elaborado, pero a la larga se reblandecerá y se convertirá

[858] 151 Rep. 408 B, 410 A.
[859] 152 Rep. 406 A. Sobre Heródico, véase el capitulo dedicado a la medicina infra lib. iv.
[860] 153 Rep., 410 B.

[861] 154 Rep., 410 C; Cf. 376 E.

[862] 155 Rep., 410 D.

en papilla, hasta que su alma carezca de nervio por completo.[863] Y, por el contrario, quien se someta a los esfuerzos de la gimnasia y coma con abundancia sin cultivar para nada la "música" y la filosofía, sentirá al principio, gracias a su energía física, cómo crecen en él el coraje y el orgullo, y se sentirá cada vez más valiente. Pero aun suponiendo que en los comienzos se albergase en su alma un afán natural de aprender, su alma acabará ciega y sorda a fuerza de no alimentarse con ninguna ciencia y ninguna investigación. Este hombre se convertirá en un "misólogo", en un enemigo del espíritu y de las musas; ya no acertará a persuadir a nadie ni a dejarse persuadir por medio de la palabra, y el único recurso de que dispondrá para conseguir lo que se propone será la fuerza bruta, ni más ni menos que cualquier bestia.[864] Por eso un dios dio a los hombres la gimnasia y la música formando la unidad inseparable de la *paideia,* no como la educación del cuerpo y del espíritu por separado, sino como las fuerzas educativas de la parte corajuda y de la parte afanosa de sabiduría de la naturaleza humana. Quien sepa combinarlas en la adecuada armonía será más favorito de las musas que aquel héroe mítico de la prehistoria que supo combinar por vez primera las cuerdas de la lira.[865] Platón no podía expresar la esencia del problema de un modo más perfecto que por medio de esta imagen con que termina su relato sobre la educación de los "guardia-

629

nes".[866] La lira es un instrumento de varias cuerdas y altamente refinado. Es

---

[863] 156 Rep., 411 A.

[864] 157 Rep., 411 C-D.

[865] 158 Rep., 411 E ss. Los términos que Platón emplea para esta combinación son: sunarmo/zein y kerannu/nai. Toda la salud es el resultado de la mezcla debida (kra=sij), de acuerdo con la doctrina médica griega. Véase infra, lib. IV: La armonía de la paideia musical y atlética es la educación sana. Cf. también Rep., 444 C. Pero Platón piensa en la totalidad de la salud de la naturaleza humana, no sólo en la salud corporal.

[866] l59 Al final de la sección sobre la gimnasia (412 B), Platón recuerda expresamente una vez más su principio metódico sobre la estructura de la educación: 1) hace resaltar repetidamente que cualquier exposición de esta clase sólo puede trazar las líneas generales de la paideia (τὐποι της παιδεὶας), de las que se trasluce la fisonomía espiritual de esta cultura; 2) rechaza resueltamente un tratamiento completo en cuanto a la materia de todas las formas de educación, tales como las danzas en corro, los juegos agonales gimnásticos e hípicos, la caza, etcétera, ("¿por qué hemos de tratar de todo esto?" y "es evidente que todo debe manejarse de un modo análogo"). En su obra de vejez, las Leyes, cambió de modo de pensar, como lo comprueba, entre otras cosas, el hecho de que incluyese también estas formas en su paideia. Las danzas en corro, especialmente, ocupan aquí una posición completamente distinta, que lo domina todo. Cf. infra, lib. iv, cap. x.

mudo para quien no sabe tocarlo, y produce una insoportable monotonía cuando sólo se toca una de sus cuerdas. En saber tocar al mismo tiempo varias cuerdas, produciendo no una estridente disonancia, sino una bella armonía, consiste en efecto el difícil arte de la verdadera *paideia.*

POSICIÓN QUE OCUPA LA EDUCACIÓN EN EL ESTADO JUSTO

Para la conservación del estado es necesario que exista siempre en él el guía que posea este arte,[867] o, para expresarlo con Platón en un pasaje posterior, en que recoge de nuevo esta idea y la desarrolla: en el estado debe conservarse siempre un elemento en que siga viviendo y obrando el espíritu de su fundador.[868] Este postulado entraña un problema nuevo y aún mayor: el de la educación de los educadores. Platón lo resuelve por medio de los regentes-filósofos. No hace seguir este problema directamente al de la educación de los "guardianes", como se haría en un estudio sistemático, sino que considera oportuno separar estas dos formas de la *paideia,* interiormente relacionadas entre sí, por un largo intermedio, que sostiene la tensión y al mismo tiempo la aumenta. Pero no deja al lector ni un momento de duda sobre la orientación del camino que ha de seguir, ya que formula inmediatamente esta pregunta: ¿cuál de los "guardianes" deberá gobernar el estado ? [869] Para Platón es evidente y no necesita razonarse que los regentes del estado sólo pueden salir de la capa de los representantes de las supremas virtudes guerreras y pacíficas. El ejercicio del poder supremo se halla subordinado exclusivamente, según él, al hecho de poseer la mejor educación. Pero ésta no termina, ni mucho menos, con la formacion.de los "guardianes". El preparar a los hombres para la profesión de regente requiere un procedimiento especial de selección, que aquí sólo se examina, por el momento, en aquello en que su ejecución cae dentro del marco de la educación de los "guardianes".[870] Mediante una observación y un examen incesan-

630

tes, mantenidos desde la infancia, se comprueba cuáles son los "guardianes"

---

[867] 160 Rep., 412 A.
[868] 161 Rep., 497 D.
[869] 162 Rep., 412 B.
[870] 163 Rep., 412 D-414 A.

que poseen en más alto grado las cualidades de sabiduría práctica, de talento y de preocupación por el bien común, que son decisivas en quienes han de regentar el estado. Su incorruptibilidad y su dominio de sí mismos se ponen a prueba mediante tentaciones de todas clases, y sólo quienes salgan salvos hasta el final de estas pruebas sostenidas durante varios decenios se elevan a la categoría de "guardianes" en el verdadero y estricto sentido de la palabra; los demás, se consideran como simples "auxiliares" de aquéllos.[871]

Este sistema de contrastación del carácter presupone que Platón, a pesar de lo alto que valora la influencia de la educación, no cree en su eficacia mecánica y uniforme, sino que cuenta con la diversidad de la naturaleza individual. El principio de la selección rigurosa y consciente tiene también su importancia desde el punto de vista político para la estructura del estado Platónico, puesto que sobre ella descansa la posibilidad de mantener en pie el sistema de la diferenciación por estamentos. Indudablemente, ésta presupone una cierta continuidad hereditaria de las cualidades exigidas para pertenecer a cada uno de los tres estamentos que se reconocen. Sin embargo, Platón admite en absoluto la posibilidad de que la descendencia de los estamentos superiores degenere y la de que el tercer estamento produzca, en cambio, representantes altamente calificados, y facilita la promoción y el descenso de estos elementos mediante una selección y una eliminación conscientes.[872] La profesión de regente del estado exige como base un carácter especialmente fuerte. Este requisito se da bajo todas las formas de gobierno, pero más que en ninguna en el "estado ideal" de Platón. En este estado no existe ninguna garantía de tipo constitucional contra el abuso de los poderes extraordinarios y casi ilimitados que pone en manos de quienes lo regentan. La única garantía efectiva de que no se convertirán de guardianes del estado en dueños y señores de él, de que no degenerarán de perros guardianes en lobos que devoren el rebaño que deben guardar, reside según el filósofo en una buena educación.[873]

Esperamos que la interpretación dada por nosotros descartará suficientemente la posibilidad de que nadie crea que esta "falta de garantías" del estado de Platón de que aquí se habla, debe ser considerada primordialmente

---

[871]164 Rep., 414 B.

[872] 165 Rep., 414 D-415 D.

[873] 166 Rep., 416 A-B. La palabra griega para "garantía" es aquí ευλάβεια. Consiste sólo en ser tw=| o)/nti kalw=j pepaideume/noi, 416 B 6, o h(o)rqh\ paidei/a, 416 C 1.

desde el punto de vista del derecho constitucional o de la experiencia política, lo que nos llevaría a acusar a Platón de ingenuidad por pensar que ningún estado puede gobernarse sin el complicado aparato de una constitución moderna. Para mí es de una claridad meridiana que Platón no se propone en modo alguno tratar con seriedad este problema, puesto que no se interesa aquí por 631 el estado como un problema técnico o psicológico, sino que lo aborda simplemente como marco y como fondo de un sistema perfecto de educación. Se le puede criticar todo lo que se quiera por ello y acusarle de imprimir un carácter absolutista a la educación: lo que no admite duda es que, para él, el verdadero problema es el de la *paideia.* Ésta es, a su modo de ver, la solución de todos los problemas insolubles. La acumulación de la mayor plenitud posible e ilimitada de poderes en manos de quien regenta el estado no es, para Platón, un fin en sí. Será denunciada por él como fuente de la *hybris,* en su última obra, las *Leyes* (Cf. *infra,* lib. iv). Su regente es el producto supremo de la educación, y la misión que se le asigna es la de ser el educador supremo de toda la ciudad.

Platón no prejuzga el problema de si la educación de los "guardianes", que tiende en primer término a lograr un tipo medio de "guardián" lo más alto que sea posible, basta, o no, para conseguir esta finalidad.[874] Pero aunque así quede todavía sin determinar el contenido concreto de esta cultura del regente, en el relato de la vida de éste que se hace a continuación, se esclarece del todo el poder predominante de la idea de la educación en el nuevo estado, descartándose en cambio, con sorprendente brevedad, todo lo puramente político. La vida exterior del regente debe caracterizarse por la máxima sobriedad, severidad y pobreza. No existe en ella absolutamente ninguna órbita privada, ni siquiera una casa propia o comidas familiares, sino que toda ella se desarrolla en público. El regente recibe de la comunidad lo estrictamente necesario para comer y para vestir, no pudiendo poseer ningún dinero ni adquirir ninguna clase de propiedad.[875] No es misión del verdadero estado hacer que la clase dominante de la población sea lo más feliz posible, pues este estado debe velar por la dicha de todos, y esto depende de que cada individuo cumpla lo mejor posible su función específica y ésta solamente. En efecto, según Platón, la vida de cada individuo tiene su contenido, su derecho y sus límites en lo que aporte como miembro del todo social, semejante a un organismo vivo. El bien supremo que debe procurarse es la unidad del

[874] 167 Rep., 416 B.
[875] 168 Rep., 416 C 55. Estas reglas se dan para la vida del regente, en adición a su paideia.

todo.[876] Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que, una vez restringidos así los derechos del individuo, pase el todo a ocupar su lugar y que el estado deba, por su parte, hacerse lo más rico y poderoso que sea posible. Los fines a que este estado aspira no son el poder, la prosperidad económica ni la acumulación ilimitada de riqueza; su ambición de riqueza y de poder termina allí donde estos bienes materiales dejan de servir al postulado de la unidad social interior.[877]

Platón no cree que al postular esto pida nada inasequible, sino 632 que considera que sus planes son de fácil ejecución, siempre y cuando que los ciudadanos mantengan en pie una cosa: una buena educación, condición en la que se basa su estado.[878] Con tal de que se cumpla fielmente, este requisito hará surgir dentro de ese tipo de comunidad hombres excelentes, los cuales, a su vez, abrazarán con entusiasmo la misma educación, remontándose así sobre sus antecesores.[879] Con arreglo a su idea, la imagen que Platón traza del orden social no descansa en una preferencia o un capricho individual, sino que es considerada por él como la norma absoluta impuesta por la naturaleza del hombre como un ser social y moral. Por eso este orden debe correr a cargo del estado y no conoce evolución; todo lo que sea alejarse de él significa degeneración y decadencia. La idea de un estado ideal lleva implícito que todo lo que difiera de él tiene que ser necesariamente peor que él mismo. Lo que es sencillamente perfecto no deja margen a ningún anhelo de progreso, sino sólo al deseo de conservarlo. Y, para conservarlo, no se dispone de otros medios que los empleados para crearlo. Todo depende, sencillamente, de que nada se renueve en la educación.[880] Ningún peligro del exterior puede afectar a este estado, pero, en cambio, si se modificase, por ejemplo, el espíritu de lo "músico", se modificaría también el carácter de sus leyes.[881] He aquí por qué Platón recomienda que los "guardianes" construyan la ciudadela de la ciudad sobre esta suprema cima: la cultura "música".[882] Si ésta degenera, la esencia de lo contrario a la ley se contagiará sin esfuerzo alguno y como jugando a las costumbres, al modo de vida y a las relaciones públicas. Pero, partiendo de esa cima, se puede y se debe también, por el contrario, restablecer las buenas

---

[876] 169 Rep., 419 A-420 B y 421 B.

[877] 170 Rep., 423 B.
[878] 171 Rep., 423 E.
[879] 172 Rep., 424 A.
[880] 173 Rep.. 424 B.
[881] 174 Rep.. 424 C.
[882] 175 Rep., 424 D.

costumbres, el respeto a la vejez, el sentimiento de devoción a los padres, el peinado, el vestido, el calzado y la actitud del cuerpo correctos.[883] Platón se burla de un tipo de legislación que descienda a los detalles, en la que ve una exageración simplista de la importancia de la palabra hablada y escrita. Sólo por medio de la educación (es decir, de la formación del hombre) es posible alcanzar la finalidad perseguida por el legislador, y cuando aquélla es verdaderamente eficaz, huelgan las leyes. Es cierto que el propio Platón da no pocas veces, en su *República,* el nombre de leyes a los preceptos estatuidos por él para el gobierno de su comunidad, pero estas leyes versan todas de modo exclusivo sobre la estructura de la 633 educación. Ésta exime al estado de la necesidad de estar constantemente creando y modificando leyes, como ocurría en la Atenas de los tiempos de Platón, y hace inútiles las normas especiales sobre policía, mercados y puertos, sobre el comercio, las ofensas y las violencias, así como sobre el procedimiento civil y el régimen de los tribunales de justicia.[884] Los políticos libran una lucha estéril contra la hidra. Se entretienen en curar los síntomas, en vez de atacar el mal en su raíz mediante el tratamiento médico natural, que es una acertada educación.

Los antiguos admiradores de la *eunomia* espartana pintan ésta, en términos parecidos, como un sistema educativo público que hace superflua una legislación especializada, gracias al respeto estricto a la ley no escrita, que domina la vida toda. Ya dijimos más arriba que esta imagen de Esparta se formó bajo la influencia de ciertas ideas reformadoras como las de la *paideia* Platónica y otras corrientes críticas del estado, en el curso del siglo iv.[885] Esto no excluye, sin embargo, que Platón, por su parte, al trazar el proyecto de su estado educativo, se apoyase o creyera apoyarse, lo mismo en general que en cuanto a los detalles, en el modelo de Esparta. El desdén por la maquinaria administrativa y legislativa del estado moderno, la sustitución de la legislación concreta por el poder de la costumbre y por un sistema educativo público que presida la vida entera, la implantación de comidas colectivas de los "guardianes", el control de lo "músico" por el estado y su concepto de ciudadela de éste, son todos rasgos genuinamente espartanos. Pero esta

---

[883] 176 En Rep., 424 D-E, describe Platón en detalle los efectos sociales negativos de los cambios en la paideia, con los cuales contrasta en 425 A-B los efectos beneficiosos de su observación fiel e inconmovible. Ambas imágenes se caracterizan por las antitesis παρανομία <--> ευνομία, que recuerdan la elegía de SOLÓN, frag. 3, Diehl. En ella Solón hace de παρανομία y ευνομία la causa final de la felicidad o la miseria del estado (Cf. supra, p. 143). En la República son solamente los efectos del cambio o la resistencia al cambio de la paideia (Cf. Rep., 425 C).

[884] 177 Rep., 425 C. Cf. también 427 A.

[885] 178 Cf. supra, pp. 86 ss.

interpretación de Esparta como el tipo de estado en que se había logrado rehuir con éxito el individualismo extremo, sólo podía darla un filósofo surgido en los tiempos de degeneración de la democracia ateniense y formado en oposición con ella. El máximo orgullo de esta democracia era el estado de derecho, con su respeto a la ley, el postulado de la igualdad de derechos para todos los ciudadanos, grandes y pequeños, y el complicado mecanismo de su autoadministración. La renuncia de Platón a estas conquistas constituye, naturalmente, un extremo explicable sólo por la desesperada situación espiritual de Atenas en aquella época. Platón llegó a la convicción trágica de que las leyes y las constituciones no son tampoco más que simples formas que tienen un valor cuando existe en el pueblo una sustancia moral que las alimenta y las mantiene. Espíritus conservadores creían observar precisamente en la democracia que lo que mantenía a este estado en cohesión era, en el fondo, otra cosa de lo que su propia ideología hacía pasar por tal. No era tanto, en realidad, la libertad recién conquistada y celosamente defendida como la fuerza de la costumbre y la tradición, que en las democracias suele ser precisamente más imperativa que en otros tipos de estado, de la que los propios ciudadanos no se dan 634 cuenta y cuya presencia apenas advierten tampoco, en la mayoría de los casos, los miembros de otros estados. La perduración ininterrumpida de esta ley no escrita había sido el fuerte de la democracia ática en su época heroica; su decadencia hizo que, a pesar de todas las leyes vigentes, su libertad se convirtiese en arbitrariedad. Una educación del tipo de Licurgo es, según Platón, el único camino para restaurar no la aristocracia de nacimiento, como anhelaban muchos de sus compañeros de clase, sino las antiguas costumbres y soldar de nuevo el estado a través de ellas. Exigir de Platón un cuadro equilibrado y uniforme de todos los elementos que forman la vida del estado sería desconocer el fondo sentimental y condicionado por la época sobre el que se destaca su sistema educativo. Platón pone en el centro de su investigación sobre el estado, con pasión moral, la gran verdad que le revelan los dolores de su época y los del más grande hombre de ella. Por muy poco ateniense que la educación Platónica sea en cuanto a su forma externa, es evidente que su espartanismo ético consciente sólo pudo surgir en Atenas. Es, por su esencia íntima, lo menos espartano que pueda concebirse. Debemos ver en él el último esfuerzo ascensional de la voluntad educativa de la democracia ateniense, que al llegar a la fase final de su evolución reacciona contra su propia disolución y se rehace.

Por último, si nos preguntamos qué relación guarda la educación de los "guardianes", tal como la hemos descrito, con la esencia de la justicia, que es

lo que nos hemos lanzado a investigar, vemos com probada la predicción Platónica de que el profundizar en el problema de la educación redundaría también en provecho del mejor conocimiento de la justicia.[886] Es cierto que nuestra duda inicial de si aquella larga investigación sobre la educación de los "guardianes" sería simplemente un medio para descubrir la justicia o constituiría más bien, para Platón, un fin en sí, estaba justificada;[887] en efecto, hemos llegado a la conclusión de que toda la estructura del estado descansa sobre la verdadera educación o, mejor dicho, se identifica con ella.[888] De ser cierta esta conclusión, resultaría que al alcanzar la meta de la verdadera educación habremos realizado también la verdadera justicia, y no nos restará sino comprender esto con mayor claridad.

Para esto, Platón recurre de nuevo a su anterior argumentación, basada en la utilidad de tratar sobre el estado desde el punto de vista de la investigación de la justicia.[889] Aunque desde el primer momento había puesto de relieve, sin dejar lugar a dudas, que concebía la virtud de la justicia como una cualidad inherente de por sí al alma humana, entendía que por medio de la analogía del estado le sería más fácil ilustrar su esencia y su acción dentro del alma. Y 635 ahora vemos que es precisamente su concepción orgánica del estado la que mueve a Platón a establecer este paralelo. Para él, la justicia dentro del estado reside en el principio por virtud del cual cada miembro del organismo social debe cumplir con la mayor perfección

Cosible la función peculiar de él.[890] Lo mismo los "guardianes" que los "regentes" y los "industriales", todos tienen su misión estrictamente delimitada, y si cada uno de estos tres estamentos se esfuerza por hacer del mejor modo posible lo que le corresponde, el estado resultante de la cooperación de estos elementos será el mejor estado concebible. Cada uno de estos estamentos se caracteriza por una virtud específica: los "regentes" deberán ser sabios,[891] los guerreros valientes.[892] La tercera virtud, la del

886 179 Rep., 376 C-D.

887 180 Cf. supra, p. 225.

888 181 Rep., 423 D-425 C.

889 182 Rep., 427 D. Cf. 368 E.

890 183 Rep., 433 A.

891 184 Rep., 428 B-E.

dominio sereno de sí mismo (σωφροσύνη) no es una virtud específica en el mismo sentido en que lo son las dos anteriores, puesto que no corresponde exclusivamente al tercer estamento, aunque tenga para él una significación especial: la de la armonía de las clases, basada en que los peores por naturaleza se someten por voluntad a los mejores por naturaleza y por educación. Esta virtud debe estar presente en las tres partes, pero formula las mayores exigencias a la capa social llamada a obedecer.[893]Una vez que a cada una de las cuatro virtudes cardinales de la antigua política, con excepción de la justicia, se le ha asignado el lugar que le corresponde dentro del estado, localizándola en una clase especial de población, a la justicia no le queda ya ningún lugar especial ni ninguna clase de la que sea patrimonio y ante nuestros ojos se alza intuitivamente la solución del problema: la justicia consiste en la perfección con que cada clase dentro del estado abraza su virtud específica y cumple la misión especial que le corresponde.[894]

Recordemos, sin embargo, que en realidad este estado de cosas no es la justicia en el verdadero sentido de la palabra, sino simplemente su imagen refleja ampliada dentro de la estructura de la comunidad, y busquemos su esencia y su raíz en el interior mismo del hombre.[895] El alma consta de las mismas partes que el estado; a la sabiduría de los "regentes" corresponde en el alma la razón; a la valentía de los "guardianes" el espíritu animoso, y al dominio de sí mismo, la virtud más característica de la tercera clase, consagrada al lucro y al disfrute, la parte impulsiva del alma cuando se halla sometida a la conciencia superior de la razón.[896] Platón apunta que esta argumentación sobre la teoría de las partes del alma es un poco esquemática, pero no quiere abordar aquí el problema con un método más sutil, pues esto le llevaría demasiado lejos del tema.[897] Las dife-

---

[892] 185 Rep., 429 A-C.

[893] 186 Rep., 430 D-432 A.

[894] 187 Rep., 433 A-D. Cf. 434 C.

[895] 188 Rep., 434 D.

[896] 189 Rep., 435 B-C.

[897] 190 Rep., 435 C-D. Este problema reaparece más adelante, en 504 B. El término empleado por Platón para designar las clases o partes del alma es εἰδη ψυχής,
435 C. Es un concepto de origen médico. También el término análogo qumoeide/j es un

rencias que se advierten en la estructura del alma no podrían proyectarse sobre las diversas clases profesionales del estado si no se diesen ya en el alma misma como elementos diferenciales.[898] Así como el cuerpo puede moverse con una de sus partes y al mismo tiempo estar parado con otra, en nuestra alma el elemento impulsivo se afana, mientras la razón pensante señala de por sí límites a ese afán y la parte animosa se halla en condiciones de intervenir en este pleito refrenando el afán y apoyando como aliada los dictados de la razón.[899]En el alma hay fuerzas retentivas y fuerzas propulsoras, y del concierto entre ellas surge la unidad armónica de la personalidad. Esta unidad interior sólo puede establecerse a condición de que cada una de las partes del alma "haga lo suyo". La razón está llamada a mandar; la función del ánimo es obedecer y apoyar a aquélla.[900] La sinfonía del alma es el resultado de una combinación acertada de dos elementos: la música y la gimnasia.[901] Esta cultura pone en tensión el espíritu y lo nutre de bellos pensamientos y conocimientos, aflojando las riendas del ánimo mediante exhortaciones constantes y educándolo por la armonía y el ritmo. Una vez educadas, y cuando una de ellas haya aprendido bien su papel, ambas deberán guiar conjuntamente los impulsos del hombre. Éstos forman la parte mayor del alma de cada hombre y son insaciables por naturaleza. No se les puede mover jamás a "hacer lo suyo" mediante el cumplimiento de sus deseos. Esto les engrandecería y fortalecería, pero les permitiría apoderarse del mando y echar por tierra la vida toda.[902]

La justicia no consiste, pues, en el orden orgánico del estado por virtud del

---

giro tomado de Hipócrates. Cf. De aere, c. 16. Aquí se emplea para caracterizar ciertas razas en las que predominan la valentía y el temperamento sobre la inteligencia.

[898] 191 Rep., 435 E.

[899] 192 Rep., 436 C ss. Acerca de la necesidad de distinguir, además de la inteligencia y los apetitos, un tercer factor, el de la valentía, Cf. Rep., 439 E-441 A.

[900] 193 Rep., 441 C-E.

[901] 194 Rep., 441 E. Véase 411 E y la nota 158 de este capítulo.

[902] 195 Rep., 442 A-B.

cual el zapatero debe trabajar como zapatero y el sastre desempeñar su oficio de sastre.[903] Consiste en la conformación interior del alma con arreglo a la cual cada una de sus partes hace lo que le corresponde y el hombre es capaz de dominarse y de enlazar en una unidad la variedad contradictoria de sus fuerzas interiores.[904]Si damos a esta teoría, por analogía con la concepción orgánica del estado, el nombre de concepción orgánica del cosmos del alma, llegamos por fin al punto en que reside el verdadero centro del estado y la educación Platónica. Nos encontramos de nuevo aquí, en este 637 pasaje decisivo, con el paralelo entre el médico y el estadista, que con tanta fuerza se acusaba ya en el *Gorgias.*[905] La justicia es la salud del alma, siempre y cuando que concibamos ésta como el valor moral de la personalidad.[906] No consiste solamente en actos concretos, sino en la e(/cij interior, en una conformación constante de la "buena voluntad".[907] Así como la salud es el bien supremo del cuerpo, la justicia es el bien supremo del alma. Con esto, queda expuesta al más completo ridículo la pregunta de si será saludable y útil para la vida,[908] puesto que es la salud misma del alma, y todo lo que sea desviarse de sus normas no representa más que enfermedad y degeneración.[909] Por tanto, la vida sin justicia no es digna de ser vivida, lo mismo

---

903 196 Rep., 443 C. Este orden dentro del estado no es más que un ei)/dwlon de la verdadera justicia.

904 197 Rep., 443 D-E. La areté es, por tanto, la "armonía" de las potencias del alma, como en el Fedón.

905 198 Cf. p. 516.

906 199 En Rep., 444 C-E, la areté es la salud del alma.

907 200 Rep., 443 C-E. El concepto médico e(/cij discurre a lo largo de toda la sección en que trata de la justicia. Aristóteles en su Ética toma el concepto como base de su concepción de la areté.

908 201 Rep., 445 A.

909 202 Cf. acerca de la importantísima y trascendental aplicación de los dos conceptos médicos del κατὰ φύσιν y del para\ fu/sin, Rep., 444 D. El precedente de la salud como estado normal (areté) de la naturaleza física permite a Platón concebir el fenómeno moral de la justicia como la verdadera naturaleza del alma, y como su estado normal. La objetivación de lo que aparentemente es algo subjetivo por el concepto médico de la physis, se convierte al mismo tiempo en conocimiento de lo normativo.

que no merece la pena de vivirse una vida sin salud física.[910] Pero la riqueza de la analogía entre el problema médico y el político no se agota, ni mucho menos, por el hecho de revelar la justicia como un ser interior sustraído a todos los cambios y vicisitudes de los poderes exteriores y, por tanto, como una órbita de verdadera libertad. Platón saca inmediatamente de aquí otra consecuencia, la de que si sólo existe *una* forma de justicia, existen, en cambio, *muchas* formas de degeneración de ella, con lo cual despierta de nuevo en nosotros el recuerdo de la medicina y la salud. Frente al estado "natural" de la justicia y del alma justa, que a aquélla corresponde, aparece así una pluralidad de formas degeneradas del estado y del alma.[911] La misión de la educación, que hasta aquí parecía limitarse a la formación del tipo normal y "natural" del alma sana, se extiende así de golpe para abarcar una gran órbita nueva: la del conocimiento de las modalidades anormales del estado y de las formas de degeneración de la cultura del individuo que a ellas corresponden.[912] La unión de ambas partes, la fisiología y la patología de la virtud, para formar una sola, filosofía de la educación, condiciona esencialmente la composición del estado Platónico y sólo puede comprenderse y justificarse tomando como modelo la ciencia médica. Pero Sócrates no entra a desarrollar a fondo esta sugestiva *eidología* patológica, pues le sale al paso el problema de la educación de la 638 mujer y del niño y de la posición que ocupa dentro de su estado.[913]
Y con ello comienza un nuevo acto del gran drama filosófico de la *paideia.*

LA EDUCACIÓN DE LA MUJER Y DEL NIÑO

No hay en el estado Platónico ningún rasgo que haya producido una sensación tan grande entre los contemporáneos y en la posteridad como la digresión sobre el régimen de comunidad de mujeres e hijos entre los "guardianes". El propio Platón tiene que vencer cierta resistencia para expresar en la *República* su criterio paradójico acerca de este punto, pues teme

---

[910] 203 Rep., 445 A.

[911] 204 Rep 445 c.

[912] 205 Rep.; 449 A.

[913] 206 Cf. la reiteración del problema de la patología del estado v del alma en libros viii-ix. Véase el capítulo sobre la teoría de las formas del estado como pa tología de la personalidad humana.

la tempestad de indignación que habrá de levantar.[914] Sin embargo, lo que a este propósito tiene que decir es para él la consecuencia lógica de la *paideia* recomendada para los "guardianes".[915] Quien se educa como ellos para entregarse por completo al servicio de la colectividad, quien no tiene casa propia ni propiedad alguna, ni una vida privada ¿cómo podrá tener y regentar una familia? Si se considera que toda acumulación de propiedad individual es reprobable porque fomenta el egoísmo económico familiar, entorpeciendo con ello la realización de la verdadera unidad entre los ciudadanos, es natural que Platón no se detenga tampoco ante la familia como institución jurídica y ética, sino que la sacrifique también al igual que lo demás.

Es éste el punto en que con mayor claridad se destaca el carácter utópico de la *República.* Sin embargo, la idea Platónica del estado, con su exaltación mística del valor de la unidad social, no admite transacciones ni términos medios. Claro está que Platón no llega a aportar nunca la prometida prueba de que esta revolución moral y social que predica sea factible,[916] y la demostración de que es conveniente se basa exclusivamente en su necesidad como *medio* para llegar a aquella unidad absoluta, restringiendo los derechos del individuo. En la práctica, el intento de poner al individuo permanentemente al servicio del estado,[917] tiene que conducir necesariamente a una serie de conflictos con la vida familiar. En Esparta, donde el 639 hombre de la clase dominante vivía entregado casi por entero, durante toda su vida, al cumplimiento de sus deberes militares y cívicos, la vida de familia desempeñaba sólo un papel

[914] 207 Rep., 450 C, 452 A, etcétera.

[915] 208 Rep., 451 D.

[916] 209 En Rep., 501 E, Platón designa su construcción del estado como mito logia. El problema de la posibilidad de las propuestas Platónicas es planteado en Rep., 450 C, pero sólo se le da una solución en lo tocante a la educación gimnástica y musical de la mujer (Cf. 452 E-456 C). El postulado de la comu nidad de las esposas se examina de modo principal desde el punto de vista de lo deseable, dándose de lado reiteradamente cuanto se refiere a la viabilidad de semejante institución. Este problema es aplazado diversas veces en 458 B y 466 D, por ejemplo; en 471 C se le aborda aparentemente, pero se disuelve den tro del problema general de la viabilidad de todo el ideal del estado Platónico en su conjunto.

[917] 210 No debe olvidarse que Platón sólo alude a los pocos individuos llamados a gobernar y a defender el estado.

secundario y las costumbres de la mujer en este estado tan severo en todo lo demás tenían en Grecia fama de licenciosas. Conocemos sobre todo, a través de Aristóteles, la crítica de la vida matrimonial espartana.[918] Esta situación debía datar ya de muy atrás, pues la falta de disciplina de las heroicas mujeres de Esparta había llamado ya la atención de los griegos con motivo de la irrupción de las tropas tebanas después de la batalla de Leuctra.[919] La afinidad del estado Platónico con Esparta en lo que se refiere precisamente a la ausencia de una vida familiar en la clase dominante, era tanto más comprensible cuanto que Platón toma también de allí la institución de las comidas públicas de los hombres.[920] Tal vez ésta fuese para él una razón más para haber resuelto de cualquier otro modo el problema de la posición de la mujer y de sus relaciones con el hombre y los hijos. Su comunidad de mujeres e hijos se limita, cosa muy significativa, a la clase de los "guardianes", que se hallan al servicio directo del estado, y no se hace extensiva a la masa de la población trabajadora. La Iglesia habría de resolver más tarde este mismo problema imponiendo el deber del celibato a los sacerdotes, que representan en ella la clase dominante. Pero Platón, que personalmente era célibe, no creía que esta fórmula pudiese tomarse en consideración dentro de su estado, no sólo por la razón negativa de que desde su punto de vista el matrimonio no ocupaba una fase más baja de moral que el celibato, sino porque la minoría dominante dentro de su estado representa la selección física y espiritual de toda la población, de la que no se podría prescindir para procrear una nueva selección. El motivo de la exclusión de toda posesión individual, incluyendo la de la mujer, combinada con el principio de la selección racial conduce, para los "guardianes", al postulado de la comunidad de las mujeres y los hijos.

Platón coloca en primer lugar el problema de la *educación* de las futuras esposas de los "guardianes". En su estado, éstas no deben ser sólo mujeres, sino contribuir también con los hombres a su función de "guardianes".[921] Platón cree en la capacidad de la mujer para cooperar creadoramente en la vida de la comunidad, pero no busca esta cooperación allí donde parece que

---

918 211 ARISTÓTELES, Pol, II, 9, 1269 b 12 s.

919 212 ARISTÓTELES, PoL, II, 9, 1269 b 37.

920 213 Rep., 416 E. La palabra συσσιτια, que Platón usa en este pasaje para las comidas públicas, prueba que está adoptando la costumbre espartana.

921 214 Rep., 451 D.

debía buscarla, en la familia. No comparte la opinión dominante en su país según la cual la mujer se halla destinada por la naturaleza exclusivamente a parir y criar hijos y a regentar la casa. Es cierto que reconoce que la mujer en general es más débil que el hombre, pero no cree que esto 640 sea obstáculo para compartir las funciones y los deberes de la profesión de "guardián".[922] Y si ha de compartir su profesión con el hombre, es indudable que necesita la misma nutrición (τροφή) que él y la misma cultura (παιδεία). Por tanto, la mujer de la clase dominante deberá ser educada en la música y en la gimnasia, al igual que el hombre, y deberá formarse para la guerra lo mismo que él.[923]

Platón prevé con toda claridad las consecuencias a que se expone esta ley y que parecen amenazar con la maldición del ridículo sus innovaciones revolucionarias. Las mujeres deberán alternar desnudas en la palestra con los hombres, no sólo las jóvenes, sino también las arrugadas mujeres de edad, del mismo modo que en los gimnasios es frecuente ver a muchos hombres ya viejos haciendo sus ejercicios. Pero Platón no cree que esta norma ponga en peligro la moral; y, piénsese de ello lo que se quiera, el mero hecho de que pudiera formularse semejante proposición demuestra qué cambio tan enorme de sensibilidad se había operado en cuanto a la posición del hombre ante la mujer desde la época anterior a Pericles, cuando Heródoto, en su relato sobre Giges y Candaules, escribía que al despojarse del vestido la mujer se despojaba también del pudor.[924] Platón observa que los bárbaros consideraban que la desnudez era deshonrosa también para el hombre y que el sentimiento moral de los griegos del Asia Menor, influidos por aquéllos, guardaba cierta afinidad con este modo de pensar.[925] Tampoco el arte griego de la Antigüedad, y todavía en el siglo v, solía representar a la mujer desnuda. Bajo la influencia de la gimnasia y de su ideal de la *areté* física y también bajo la acción de su sentimiento de lo moralmente decente y decoroso, la figura del cuerpo desnudo del atleta varón se había convertido

---

922 215 Rep., 451 D.

923 216 Rep., 452 A.

924 217 HERÓDOTO, i, 8.

925 218 Rep., 452 C. El sentimiento moral de los griegos del Asia Menor se reve la en su arte del siglo vi, que a este respecto es muy diferente del arte del Pe loponeso.

desde hacía largo tiempo en tema fundamental de las artes plásticas.[926]La elección de este tema es precisamente lo que más profundamente distingue al arte griego del arte oriental. Así como en este punto la *paideia* en forma de gimnasia había trazado el rumbo del arte en cuanto a su voluntad y a su *ethos,* el postulado Platónico de la desnudez del cuerpo femenino en la palestra era un signo del cambio de espíritu 641 operado, cambio del que el arte del siglo iv pasó a la representación del cuerpo desnudo de la mujer.[927] Este paso tuvo que representar, necesariamente, para la sensibilidad general, un cambio no mucho menos revolucionario que la teoría Platónica de la gimnasia femenina. Platón comprendía que este postulado chocaría contra el modo de ver de la gente, pero ¿acaso hace tanto tiempo, se pregunta, de la implantación de la gimnasia desnuda entre los hombres, frente a la misma tempestad de burla e indignación que hoy levanta la propuesta de hacer esa práctica extensiva a la mujer? De acuerdo con la tradición seguida por él, esta práctica había surgido primero en Creta, de donde luego pasó a Esparta, hasta que, por último, se abrió paso en todas las ciudades de Grecia.[928] Según la exposición que Tucídides hace en la parte de su obra llamada "Arqueología", el último residuo de la resistencia contra la desnudez total de los atletas en los juegos olímpicos, el cinturón del atleta, había sido abandonado hacía poco tiempo y los jónicos lo seguían llevando en aquellas justas.[929] Es posible que, para formular su postulado de la gimnasia desnuda de la mujer, Platón tuviese

---

[926] 219 El segundo tema fundamental son los dioses. A veces, este tema se ex pone de un modo falso, como si las artes plásticas de los griegos hubiesen tomado como tema el atleta simplemente porque sólo en la palestra era donde podía contemplarse el cuerpo humano en su belleza desnuda. Este error es típico de un cierto concepto moderno del artista como especialista del desnudo. Es un concepto que aparece ya en los últimos tiempos de la Antigüedad. La figura del atleta del griego primitivo es la encarnación de la suprema areté gimnásti ca del joven, en su figura plástica perfecta. Platón se limita a expresar la con cepción general de los griegos cuando define la areté del cuerpo como fuerza, salud y belleza.

[927] 220 Es cierto que en el arte la figura de la mujer no aparece representada como una atleta Platónica, sino como el tipo de la Afrodita. Esta nueva plástica se halla interesada en la forma específica femenina del cuerpo de la mujer por oposición a la formación más bien masculina del cuerpo femenino en la época clasica antigua. El motivo Platónico de la belleza es otro o(/ti to\ w)fe/limon kalo/n. Las mujeres de los "guardianes" deben envolverse, en vez de en el himation, en el ropaje de la areté: 457 A.

[928] 221 Rep., 452 C ss.

[929] 222 TUCÍDIDES, i, 6, 5.

presente también el precedente de Esparta, pues la tradición llegada a nosotros nos habla de que las doncellas espartanas hacían sus ejercicios físicos desnudas.

Pero ¿acaso esta invasión de la mujer en la esfera profesional del hombre no se halla en contradicción con el principio Platónico según el cual la justicia, en un estado construido orgánicamente, con siste en que cada cual cumpla la función a él encomendada por la naturaleza? Según este principio, parece que individuos de constitución diferente por naturaleza no debieran desempeñar las mismas funciones.[930] Platón considera un error dialéctico semejante aplicación de su principio, pues el concepto de la constitución igual o diferente se emplea aquí en un sentido absoluto, sin tener en cuenta el tipo especial de actividades con referencia al cual se habla de la igualdad o diferencia de constitución. Quien no tenga dotes para zapatero, no deberá, indudablemente, abrazar esta profesión, como el que las tiene. Pero el hecho de que una persona posea un cabello abundante y otra, en cambio, propenda a la calvicie, no quiere decir que, a pesar de esta diferencia impuesta por la naturaleza, no sean ambos aptos para ejercer el oficio de zapatero. Es cierto que la diferencia natural entre el hombre y la mujer cala más hondo en su vida que la diferencia señalada en el ejemplo anterior, pero, a pesar de ello ambos pueden poseer las mismas dotes para el desempeño de una 642
profesión.[931] Las valiosas realizaciones del hombre significan, sin duda, una cierta superioridad sobre las de la mujer dentro de la misma especialidad, sin excluir precisamente aquellas que los representantes del ideal de la mujer casera consideran como femeninas de modo específico, como son la cocina, la repostería y el tejer; pero no existen profesiones asequibles sólo a la mujer o al hombre.[932] Si la mujer es capaz de hacer grandes cosas en materia de medicina o de música ¿por qué no ha de hacerlas también en la gimnasia o en el manejo de las armas? [933] Por tanto, la educación musical y gimnástica de la mujer no va contra la naturaleza, sino que lo contrario a la naturaleza es el estado de cosas actual, que le impide desarrollar las dotes que le han sido

---

[930] 223 Rep., 453 B-D.

[931] 224 Rep., 454 A ss.

[932] 225 Rep., 455 C-D.

[933] 226 Rep., 455 E.

conferidas.[934] Con este postulado, Platón saca la consecuencia de una evolución que arranca ya de la época de Pericles y de Eurípides. Es sabido que en la antigua Atenas la mujer vivía casi siempre en un estado de incultura física y espiritual, dedicada por entero a las labores de la casa. A partir de entonces, encontramos huellas cada vez más frecuentes de la participación de la mujer en las manifestaciones espirituales de su tiempo, especialmente en sus afanes educativos. La tragedia nos revela en su riqueza cada vez más abundante de figuras importantes de mujer, que ésta había sido descubierta como ser humano, y su derecho a la cultura es también objeto de discusiones públicas.[935] En el cuadro de la cultura intelectual de la mujer trazado por Platón figuran también algunos rasgos más bien espartanos. Si de sus preceptos descartamos aquellos que tienden a convertir a las mujeres de los "guardianes" *en* verdaderas amazonas, vemos que el resto corresponde, sobre poco más a menos, al ideal que la cultura femenina moderna se esfuerza en realizar. La aplicación de este programa no sólo es posible para la naturaleza femenina, según Platón, sino que es, además, conveniente en grado sumo, pues este tipo de educación fortalece la unidad del estado, al establecer una unidad completa entre la cultura del hombre y la de la mujer, y, además, confiere a los llamados a gobernar la superioridad sobre los gobernados que exige de ellos su misión.

SELECCIÓN RACIAL Y EDUCACIÓN DE LOS MEJORES

Platón define el estado ideal como gobierno de los mejores. Quiere expresar con ello un postulado que es conforme a la naturaleza y, por tanto, absolutamente obligatorio. Debe investigarse, ante todo, la relación entre esta "aristocracia" en el verdadero sentido de la palabra y las formas constitutivas de la realidad,[936] pues el concepto de los me-

643

jores no puede definirse en su pleno sentido mientras no se perfile bien el

[934] 227 Rep., 456 B- C

[935] 228 Cf. Ivo BRUNS, Vortrage und Aufsátze (Munich, 1905), p. 154: "La emancipación de la mujer en Atenas."

[936] 228a Rep., 455 D.

principio de la selección, es decir, el tipo de educación que ha de darse al grupo reducido de "guardianes" llamados a gobernar. Y como en lo relativo a la educación de la mujer hemos llegado al punto en que ésta, después de completar su cultura musical y gimnástica, es ya apta para cumplir su cometido de madre de la futura generación, el filósofo cree oportuno exponer aquí sus preceptos referentes a las relaciones entre los sexos y a la procreación. Estos preceptos encajan bien en este lugar, no sólo por razones de orden cronológico, sino, además, porque es lo más natural que esta premisa que condiciona la educación de los "guardianes", considerada inexcusable por Platón, se enlace al estudio de la educación de la mujer. Nos referimos a la selección racial de la clase llamada a gobernar.[937] La "aristocracia" Platónica no es una nobleza de nacimiento, un régimen que confiera a los individuos de esta capa social, desde la cuna, el derecho a dirigir en su día el estado. Los incapaces o los indignos deben ser degradados (Cf. *supra,* p. 630), seleccionándose, en cambio, de tiempo en tiempo, la gente más capaz y más digna del tercer estado para promoverla a la clase dominante. Sin embargo, Platón asigna al nacimiento una importancia esencial en la formación de su *élite.* Su convicción de que, en general, la descendencia de la clase dominante responderá a la excelencia de sus progenitores, presupone una cuidadosa selección de los cónyuges. El gobierno de los mejores debe basarse en la mejor educación; ésta exige, a su vez, como terreno de cultivo, las mejores aptitudes naturales. Era ésta una idea corriente en la época de Platón, que provenía principalmente de la teoría pedagógica de los sofistas.[938] Pero éstos tomaban la *physis* donde y como la encontraban, sin hacer nada para crearla de un modo consciente. Este postulado formaba más bien parte de la herencia ideológica de la ética de la antigua nobleza griega. Cuanto más arraigada se hallaba en la nobleza la convicción de la φυά, de lo congénito, considerado como el germen de toda verdadera virtud, más debía preocuparse, naturalmente, por salvaguardar la preciosa herencia de la sangre. Ya Teognis, en sus poemas ad-monitorios, había profetizado a la nobleza arruinada de su ciudad patria, afanosa de reponerse financieramente mediante el matrimonio con hijas de plebeyos ricos, las desastrosas consecuencias que esta mezcla de razas acarrearía para la conservación de la antigua *areté* de los nobles.[939] Platón recoge este mismo

[937] 229 Rep., 457 C.

[938] 230 Cf. supra, pp. 285 ss.

[939] 231 Cf. supra, p. 196.

principio, pero bajo la forma espiritualizada de que los mejores sólo pueden ser engendrados por los mejores[940] y entiende que para asegurarse la pureza de la 644 selección establecida se requiere un régimen especial de procreación, puesto por él bajo el control del estado. El viejo Teognis no había soñado siquiera con llegar a estas consecuencias. Entre la ética racial de Teognis y el sistema Platónico de control del estado cabía, como solución intermedia, la *paideia* espartana, preocupada de velar por la procreación de una sana descendencia, tratándose de la capa señorial de la sociedad. Precisamente por los años de infancia de Platón, este sistema de educación espartana era objeto de grandes discusiones teóricas entre los aristócratas atenienses. Jenofonte considera un rasgo específicamente espartano el que la disciplina rigurosa comience ya a partir de la procreación y el nacimiento del niño.[941] Y del mismo postulado arrancaba la obra en prosa de Critias sobre el estado de Esparta, en que éste se presentaba como modelo. Exigía que ambos progenitores se sometiesen antes de la concepción y del embarazo a ejercicios gimnásticos y a una dieta adecuada para fortalecer el organismo.[942] Esta obra nos acerca ya a los medios que rodeaban a Platón. El filósofo debió de oír discutir estas ideas en el círculo en que se desenvolvía su tío Critias y conocería también la obra de éste. Es muy posible que esta obra contribuyese también en otros aspectos a la concepción del estado Platónico. Indudablemente, aquella idea con que volvemos a encontrarnos en la época de la Reforma, sostenida por un humanista aristócrata como Ulrich von Hutten y según la cual la nobleza de sangre debía atestiguar su derecho con la posesión de la verdadera *virtud,* no debía de ser ajena tampoco a la oposición noble de la democracia ateniense, pues si no ¿qué títulos de justificación habría podido alegar en apoyo de sus pretensiones? Platón no reconoce tampoco más que la suprema excelencia humana como expectativa del derecho a ocupar un puesto dirigente en el estado. Pero lo que él se propone no es educar en la *areté* una nobleza de sangre ya existente, sino formar una nueva *élite* mediante la selección de los representantes de la suprema *areté.*

---

[940] 232 También Teognis había pensado, naturalmente, en la selección de los a)gaqoi/, pero a)gaqoj y κακὸς son términos que en este poeta de la nobleza tie-nen siempre el significado de lo noble y lo innoble (en un sentido social). Cf. supra, pp. 191 s.

[941] 233 JENOFONTE, Const. de los laced., 1.

[942] 234 CRITIAS, frag. 32 Diels.

Este propósito lleva a Platón, consecuente con su sistema de negar a los "guardianes" de su estado el derecho a poseer nada y a tener una vida privada propia, a la decisión de abolir también para ellos la institución del matrimonio, considerado como una convivencia permanente de hombre y mujer, sustituyéndolo por una unión puramente transitoria de sexos, como institución impersonal de procreación de la raza. Ninguna de sus medidas expresa de un modo más brusco y más en pugna con nuestros sentimientos el sacrificio del individuo ante el estado, impuesto al "regente". Cuando Platón, en otro pasaje, define el postulado según el cual los "guardianes" no deben tener nada propio diciendo que no poseerán literalmente nada a excepción de su cuerpo, aún se queda corto, si tenemos en cuenta lo que luego dispone acerca de las relaciones entre los sexos, a menos que al 645 expresarse así quiera referirse exclusivamente a la "tenencia" del cuerpo y no a la libertad para usarlo. Es cierto que nos dice cómo la coeducación de los muchachos de ambos sexos hace nacer entre ellos relaciones amorosas,[943] lo cual presupone ciertos sentimientos personales. Pero se les prohibe dejarse llevar de estos sentimientos y concertar uniones que la autoridad competente no apruebe.[944] El modo deliberadamente oscuro en que se expresa Platón no permite dudar que, al decir esto, no quiere referirse precisamente a un requisito puramente formal, sino a una autorización efectiva de la superioridad, basada en el conocimiento propio de las personas y que le permite aplicar la selección que considere "más saludable". Tal es la definición Platónica de lo que él llama "el sagrado connubio".[945] Se trata, evidentemente, de rodear de un cierto nimbo mediante la consagración religiosa la unión de los sexos, supliendo de este modo la comunidad permanente de vida por medio del matrimonio. A la misma finalidad responde también la institución de fiestas especiales para unir a las parejas entre himnos y sacrificios religiosos.[946] Pero en la selección de la esposa no intervienen para nada el sentimiento personal ni la voluntad propia. Platón permite incluso que las autoridades empleen el fraude y el engaño para unir, en bien de la colectividad, a los mejores hombres con las mejores mujeres y a los peores con las peores.[947] El número de uniones se

[943] 235 Rep., 458 D.

[944] 236 Rep., 458 D-E.

[945] 237 Rep., 458 E.

[946] 238 Rep., 459 E.

[947] 239 Rep 459 C-D.

supedita al número de hombres que el estado necesita.[948] Como, según Platón, el estado perfecto prospera mejor en condiciones fáciles de calcular que con una masa humana difusamente mezclada y el censo de población debe ser limitado, esta norma no tiende a fomentar el número de nacimientos, sino, por el contrario, a limitarlo. La política racial de Platón no se dirige a aumentar la cantidad de los ciudadanos, sino a mejorar su calidad.

Por la misma razón, se limita la posibilidad de procrear a una edad determinada. Las mujeres no deberán dar hijos al estado sino entre los veinte y los cuarenta años, y los hombres no podrán engendrarlos más que de los treinta años a los cincuenta y cinco.[949] Son los años de la plenitud de energía (ακμή) ; no se reconoce el derecho a procrear a la juventud ni a la vejez.[950] Estas medidas eugenésicas de Platón, basadas en sus propósitos educativos, siguen las normas de la medicina griega, que consagró siempre una atención especial al problema de la edad más adecuada para tener hijos. El estado Platónico favorece desde arriba la unión de los mejores hombres y mu-

646

jeres, y pone obstáculos dentro de lo posible a los menos aptos.[951]El cuidado de los recién nacidos debe sustraerse en absoluto a las madres. En una parte aislada de la ciudad se instalarán lugares para criar a los niños de pecho sanos, a cargo de mujeres destinadas especialmente a ello. Las madres sólo tendrían acceso a los niños para darles de mamar, pero no conocerán siquiera a sus hijos propios, pues deberán quererlos a todos por igual.[952] La fuerza del instinto natural de la familia era muy acusada entre los griegos. Platón lo sabía bien y no quería que se perdiese como medio de cohesión de la

---

[948] 240 Rep., 460 A.

[949] 241 Rep., 460 D-E.

[950] 241a Rep., 461 A. En cambio, en Rep., 461 C, Platón declara también libres las relaciones amorosas y sexuales para los pertenecientes a la clase dominante, siempre y cuando que hayan pasado la edad máxima prescrita por el estado para poder procrear hijos (o sean los 40 años para las mujeres y los 55 para los hombres).

[951] 242 Rep., 459 D.

[952] 243 Rep., 460 C.

comunidad. Lo único que quería era evitar la disociación en que se traducía y extender a todo el conjunto de los ciudadanos el sentimiento de solidaridad que une a los miembros de una familia. Pretendía unir al estado, en cierto modo, como si fuese una gran familia en que todos los padres se sienten padres y educadores de todos los hijos y éstos abrigan hacia todos los adultos el mismo respeto que si fuesen sus progenitores y educadores.[953] La suprema meta de Platón era conseguir que las alegrías y los dolores de cada uno fuesen las alegrías y los dolores de todos.[954] Su axioma es que un estado *así* será el mejor de los estados, por ser el más unido, aquel en que mayor cantidad de personas entienden por "mío" no algo individual y distinto, sino una y la misma cosa.[955] La metáfora del cuerpo, que experimenta como un todo el dolor de uno de sus miembros, aunque sólo se trate del pinchazo de un dedo, ilustra plásticamente esta idea de unidad de Platón y revela gráficamente, al mismo tiempo, la relación que existe entre su posición radical ante la familia y el individuo y su concepción orgánica del estado.[956] La vida y la acción de cada miembro recibe del todo su sentido y su valor. La comunidad (κοινωνια) une; la particularidad (i)di/wsij) separa.[957] Platón no intenta hacer extensivos los corolarios fundamentales que de este principio se derivan al matrimonio dentro de la clase del estado dedicada al lucro ni a la que tiene a su cargo la alimentación. Limita su vigencia a la clase de los encargados de gobernar y defender el estado. Por tanto, si el estado forma una unidad, es principalmente a través de éstos. La forma, en segundo lugar, por la sumisión voluntaria a que el desinterés de los de arriba moverá, según confía Platón, a los de abajo. En este estado, los "regentes" no serán considerados por el pueblo como señores, sino como auxiliares, y no lo tratarán como a un vasallo, sino como a su base de sustento.[958]

Ahora bien ¿de dónde se derivan los títulos de legitimidad y el valor del todo, es decir, del estado? ¿Acaso el concepto de la totalidad y la comunidad

---

[953] 244 Rep., 461 D.

[954] 245 Rep., 462 B.

[955] 246 Rep., 462 C.

[956] 247 Rep., 462 C-D.

[957] 248 Rep., 462 B.

[958] 249 Rep., 463 A-B.

no puede definirse en un sentido y en una extensión muy distintos? Para la mentalidad moderna, lo más lógico 647 es considerar la nación como la llamada por la naturaleza y por la historia a ser el soporte de este todo, viendo en el estado la forma bajo la cual existe y actúa políticamente la nación. En este caso, la selección física de los futuros "regentes" tendría como razón de ser el fomentar la nobleza racial de una determinada nación con arreglo a su propia peculiaridad. Pero no es así como piensa Platón. El estado ideal que Platón se representa es el estado-ciudad. Su criterio coincide en este punto con la realidad de la vida política, tal como *se* había ido desarrollando a lo largo de la historia de Grecia. Alguna que otra vez califica a su estado de ciudad griega,[959] pero no representa la nación de los griegos, sino que a su lado coexisten otros estados helénicos, con los que aquélla puede hallarse en paz o en guerra.[960] No es, pues, la estirpe griega de sus habitantes lo que sirve de fundamento a su existencia como estado. El estado ideal de Platón podría realizarse lo mismo entre los bárbaros, y hasta es posible que haya existido alguna vez entre ellos, en tiempos pasados, sin conocimiento nuestro.[961] Lo que infunde su valor al todo estatal de Platón no es el material étnico de que está formado, sino su perfección como un todo. Esta perfección se basa en la unidad completa del nuevo estado y de sus partes.[962] Y de esto hay que arrancar también para comprender su carácter como estado-ciudad. Si Platón no concibe su *República* como un gran estado nacional o como un imperio universal, sino como un estado-polis, no es, ni mucho menos, como a primera vista podríamos pensar con nuestra pretendida mentalidad histórica, simplemente porque el filósofo se aferré a lo que brinda a su experiencia política el azar de la tradición histórica, sino por razones vinculadas en su ideal absoluto. Un estado como éste, de poca extensión, pero firme y

---

[959] 250 El carácter griego de su polis aparece en Platón de un modo especialmente consciente en sus normas para las guerras de helenos contra helenos, Rep., 469 B-C, 470 A, 470 C, 471 A (Cf. infra, p. 652). En 470 E se dice expresamente que la ciudad fundada por Sócrates debe ser una ciudad griega.

[960] 251 Cf. los pasajes citados en la nota anterior.

[961] 252 Rep., 499 C, considera posible la realización del estado perfecto en otros pueblos. Éste pasaje confirma el gran respeto que Platón sentía por los bárbaros y la antigüedad de sus costumbres y sabiduría.

[962] 253 Esto aparece expresado constantemente. Cf. especialmente Rep., 462 A-B. Este pasaje recuerda a ESQUILO, Euménides, 985, donde se ensalza como supremo bien la unidad de los ciudadanos en el amor y en el odio.

coherente, formará, tal como Platón lo concibe, una unidad más completa que cualquier otro estado de superficie más extensa o de mayor densidad de población.[963] La idea que los griegos tenían de la vida política sólo podía desarrollarse, en toda su incomparable intensidad, dentro de la *polis y* perecía al perecer ésta. A los ojos de Platón, su estado tenía más de estado que cualquier otro. Estaba convencido de que el hombre alcanzaría en 648 él la forma suprema de la virtud y de la dicha humanas.[964] Y la selección racial por él preconizada se halla, lo mismo que la educación a la que debe servir de base, enteramente al servicio de este ideal.

LA EDUCACIÓN DE LOS GUERREROS Y LA REFORMA DEL DERECHO DE GUERRA

Aunque el hecho de que sus habitantes pertenezcan a la misma nación no constituye el factor determinante de la existencia del estado Platónico, en éste se acusa también claramente la importancia cada vez mayor que el sentimiento de la solidaridad nacional va adquiriendo entre los griegos del siglo iv.[965] Este sentimiento se convierte, para Platón, en fuente de nuevas normas éticas sobre el modo de conducir la guerra. Platón establece a este propósito una serie de principios que nos hemos acostumbrado a concebir como normas de derecho internacional, porque en las condiciones actuales del mundo las guerras suelen ser luchas entre estados de diferente nacionalidad y las reglas que las gobiernan no se basan en el derecho propio de las distintas naciones, sino en convenciones internacionales. Pero entre los griegos el caso normal de la guerra, mientras conservaron su libertad política, fue siempre la guerra de unos estados griegos contra otros, pues aunque con frecuencia se viesen también envueltos en sus luchas gentes de otra

[963] 254 En esta opinión, ARISTÓTELES (Pol., VII, 5, 1327 a 1) sigue también a Platón.

[964] 255 Cf. acerca de la dicha de toda la polis, que Platón considera como la meta suprema, Rep., 420 B. Sobre la dicha de los "guardianes", Rep., 419 A ss. y, recogiendo de nuevo el problema y resolviéndolo, Rep., 466 A. En la jerarquía de la dicha, los "guardianes" aparecen ocupando también el primer lugar, a pesar de ejercer la más abnegada de las funciones.

[965] 256 Cf. supra, p. 647 e infra, lib. IV, sobre el panhelenismo del siglo IV.

nacionalidad, la guerra librada exclusivamente contra naciones no helénicas representa una rara excepción. Por eso las reglas que da Platón sobre el modo de hacer la guerra recaen en primer lugar sobre las guerras de griegos contra griegos.[966] Sin embargo, estas reglas no descansan, ni siquiera dentro de este campo restringido de acción, en tratados de unos estados con otros. Platón las formula, en primer término, como preceptos para su estado ideal simplemente, sin poder predecir que eso solo asegure su aceptación por parte de los otros estados. Sus reglas sobre el modo de hacer la guerra entre griegos existen sólo como parte de un código de ética de la guerra, que el filósofo toma como base para la educación de sus "guardianes".[967]

En los libros de la *República* que tratan de la cultura música y gimnástica de los "guardianes" se habla muy poco, ciertamente, de su educación para la guerra. Es cierto que allí Platón mutila en Homero los pasajes que pueden, según él, infundir a los futuros guerreros 649 el miedo a la muerte, y a propósito de la gimnasia señala de modo expreso, como finalidad última del desarrollo físico, la finalidad militar para evitar que degenere en un entrenamiento atlético.[968] Pero no dice nada de cómo ha de fomentarse en los "guardianes" el espíritu guerrero. Sólo mucho después de poner fin a la exposición referente a su cultura música y gimnástica, después de tratar de la educación de la mujer y de la comunidad de esposas, entra a hablar de la educación guerrera de los "guardianes". La enlaza a la crianza (τροφή) de los hijos, a quienes debe acostumbrarse ya desde pequeños a las impresiones guerreras.[969] Pero esto no es más que la ocasión que él busca para exponer toda su ética de la guerra, que guarda de por sí muy poca relación con la edad infantil.[970] Se trata, en realidad, de un apéndice, separado de un modo extraño del tema principal, que es el de la educación de los "guardianes".[971]

---

[966] 257 Cf. los pasajes citados en la nota 250.

[967] 258 Rep., 469 B.

[968] 259 En Rep., 403 E, Platón llama irónicamente a sus guardianes "atletas del mayor de los juegos agonales", es decir, de la guerra.

[969] 260 Rep., 466 E.

[970] 261 Ya en Rep., 468 A, vemos cómo la descripción de la educación guerrera de la juventud da paso, en general, a una serie de preceptos sobre la ética de la guerra.

[971] 262 La educación música y gimnástica de los "guardianes" se expone en los libros ii y iii; su educación para la guerra en el libro v, 468 A-471 C.

Esta división de la materia entraña un problema cuya importancia trasciende de la composición puramente formal de la obra. El hecho de que Platón se guarde de relacionar estrechamente entre sí la educación guerrera y la *paideia* gimnástico-música de los "guardianes" no obedece a la circunstancia externa de que la educación guerrera debe arrancar ya de antes de la verdadera *paideia.* Sin duda, Platón concebía la cultura música y gimnástica como una unidad orgánica establecida por la tradición histórica y justificada por fundamentos de razón, y no quería interrumpirla con nada que no formase estrictamente parte de ella. Ya al tratar de la *paideia* gimnástico-música se esforzaba en establecer una armonía superior del espíritu entre estas dos formas de la cultura helénica, la del alma y la del cuerpo, distintas por naturaleza.[972] Esta misma preocupación se repite, en una etapa superior, en lo tocante a la relación entre la educación gimnástico-música y la educación guerrera de los "guardianes". Hasta entonces, estas dos formas de educación no habían conseguido combinarse ni entrelazarse plenamente nunca en Grecia. En Esparta la disciplina militar predominaba sobre todo lo demás, y en Atenas la educación de los efebos, que se extendía a los hijos de todos los ciudadanos, pero limitándose a dos años de servicio, venía después de la cultura música y de la gimnástica. Platón tiende a hacer confluir en el mismo cauce, en el sistema educativo de su estamento de guerreros, las dos corrientes de la educación tradicional.

650

La educación guerrera de los "guardianes" constituye por fuerza una decepción para el soldado profesional moderno, lo mismo que su educación musical para el músico moderno o su educación gimnástica para el deportista de hoy. El arte de la guerra, en tiempo de Platón, había alcanzado un alto nivel de desarrollo así en cuanto a la práctica como en cuanto a la estrategia y a la técnica, y la importancia de la maquinaria en el modo de hacer la guerra aumentaba en cada decenio. También en este aspecto se destaca la mayor modernidad de Aristóteles, quien recalca enérgicamente este punto de vista frente a Platón.[973] Este descarta de la educación militar, como hacía al tratar de lo músico y de la gimnasia, todo lo puramente técnico, y concentra todos

---

[972] 263 Sobre la debida armonía entre la cultura música y la gimnástica como meta de la paideia, Cf. Rep., 410 E-412 A, y supra, p. 628.

[973] 264 ARISTÓTELES, Pol., vii, 11, 1331 a 1.

sus postulados en lo que es la *paideia* en sentido estricto.[974] Lo que él se propone es convertir a los hombres y mujeres del estamento de los "guardianes" en verdaderos guerreros. Para él, esto no es, primordialmente, un problema de habilidad en el manejo de las armas, sino que presupone una determinada contextura espiritual de la persona en su conjunto. Lo decisivo de la *paideia* música de Platón es, como veíamos, la formación interior del hombre. Por eso tiene que empezar pronto, cuando el alma humana es todavía fácilmente moldeable, para inculcarle de un modo inconsciente lo que más tarde pasará a ser la forma consciente de ella.[975] Exactamente lo mismo procede Platón con respecto a la educación guerrera de los soldados de su pequeño pero selecto ejército. Éstos deberán iniciarse en la guerra ya desde la infancia, lo mismo que los hijos de los alfareros aprenden el arte de la alfarería viendo a su padre trabajar o echándole una mano en sus faenas. Los hijos de los "guardianes" no deberán recibir una educación peor que éstos.[976] Pero tampoco deberán correr ningún riesgo cuando se les lleve con ellos a la guerra. Platón adopta providencias especiales para su seguridad. Les destina los superiores de mayor edad más capaces y más expertos como guías y "pedagogos", y se preocupa de que se les aleje rápidamente de la zona de combate en caso de acontecimientos imprevistos que pudieran ponerlos en contacto directo con la lucha.[977] Pudiera pensarse que la mera contemplación de las batallas es menos eficaz, como medio de educación guerrera, que el adiestramiento regular de la juventud en juegos guerreros en los que ella pueda tomar parte activa.[978] Pero la finalidad perseguida por Platón no es tampoco, en este aspecto, la pericia técnica, sino la formación del *ethos.* Se trata de un proceso de endurecimiento espiritual por el contacto con la espantosa mecánica de la guerra efectiva. Platón tiene presente sin duda alguna, en este punto, el poema de Tirteo ensalzando la valentía 651 de los antiguos espartanos. El poeta la compara con todos los demás rasgos personales y sociales del hombre, pero ninguno de éstos puede equipararse en un caso grave a lo que representa su valor para la salvación de la patria,

[974] 265 Cf. supra, p. 619.

[975] 266 Cf. supra, p. 604.

[976] 267 Rep., 466 E-467 A.

[977] 268 Rep., 467 D.

[978] 269 Rep., 467 C: qewrei=n ta\ peri\ to\n po/lemon, qewrou\j pole/mou tou\j pai=daj poiei=n.

pues no sirven para hacer al hombre capaz de "contemplar la sangrienta matanza" y para mantenerse firme ante ella, "mordiéndose los labios". Esta capacidad de contemplación es para Tirteo la suprema prueba de la fuerza del hombre para resistir con valentía.[979] En esto consiste la "experiencia" de la guerra de que habla Platón, y no en atesorar una serie de conocimientos militares. A este postulado se reduce la educación guerrera de los niños; el adiestramiento en el manejo de las armas y el desarrollo de las otras aptitudes propias del soldado se pasa por alto como algo evidente por sí mismo. Y si nuestra interpretación ética de la contemplación (qewrei=n) es acertada, se comprende también que Platón enlace a ella toda una ética del arte de la guerra, en la que se dan leyes para la conducta de los guerreros entre sí y ante el enemigo. La mayor de las infamias es abandonar las filas, arrojar las armas e incurrir en cualquier otra falta semejante por cobardía. Platón castiga al guerrero que la comete degradándolo al estamento de las gentes dedicadas al lucro y lo convierte en artesano o campesino. Este tipo de castigo, en vez de la *atimia,* pérdida de los derechos civiles, que solía aplicarse en Grecia, corresponde a la posición que los guerreros ocupan en el "estado ideal".[980] Los individuos pertenecientes al estamento dedicado a actividades de lucro se califican también de ciudadanos, pero son, como indica precisamente este castigo, ciudadanos de segunda categoría.[981] El que cae vivo en manos del enemigo no es rescatado, sino entregado al adversario como botín.[982] Esto significa, según las reglas del antiguo derecho de guerra, una de dos cosas: o su venta como esclavo o su muerte. Los que se distinguen en la lucha son coronados y felicitados. Se les conceden también privilegios especiales de carácter erótico, como suele ocurrir en todas las guerras. Aunque Platón no

---

[979] 270 TIRTEO, frags. 7, 31; 8, 21; 9, 16. Cf. supra, p. 96. El verso de Tirteo sobre la contemplación de fo/non ai(mato/enta es citado dos veces por Platón en Leyes, 629 E y 699 A. De aquí que sea probable que tuviera a Tirteo en la mente en los pasajes 467 C y 467 E de la República, donde las palabras qewrei=n, qe/a, qea/sontai, se repiten con gran insistencia. Tirteo y Platón son los psicólogos de la batalla y ven el verdadero problema que ella implica para un ser humano.

[980] 271 Rep., 468 A.

[981] 272 En términos semejantes, ARISTÓTELES, Pol., iii, 5, 1278 a 17, dice que son excluidos de la ciudadanía en los estados aristocráticos, y en aquellos en que la areté es el criterio de los derechos políticos. En su estado ideal, Aristóteles distingue βάναυσοι y o(pli=tai, vii, 4, 1326 a 23.

[982] 273 Rep., 468 A.

admite los "matrimonios de guerra", y la forma que las relaciones sexuales revisten en tiempo de guerra corresponde también a sus reglas sobre la selección de los mejores, los más valientes gozan precisamente por ello de preferencias y se hacen a sus inclinaciones 652 personales concesiones que fuera de este caso no se admiten nunca en el estado Platónico.[983] Con cierto humorismo, deja que también en este caso excepcional rija la ética de Homero, quien honra a Áyax, después de una gloriosa lucha, con el don enaltecedor y fortalecedor de todo un lomo de buey.[984] Al héroe se dedican, en los sacrificios y en las fiestas, himnos y recompensas de este tipo: lugares de honor, bebidas y comidas de honor. Los que caen en gloriosa lucha son incluidos en el linaje de oro, es decir, son elevados a héroes y se les da por tumba una gruta a la que hay que acercarse con religiosa veneración.[985] Pero también los que sobreviven y mueren de viejos después de una vida cargada de méritos reciben a su muerte los mismos honores.[986] Esta ética de la guerra recuerda por su estructura y su contenido el poema de Tirteo que ensalza la valentía del guerrero ante el enemigo como la suprema virtud y revela todo el sistema de recompensa para los caídos y los supervivientes sobre que descansa el edificio del estado espartano. Este poema ha sido enjuiciado en su lugar oportuno por nosotros, como monumento de la educación que daba el estado de Esparta a sus ciudadanos.[987] Platón no toma de él como sillar de su estado solamente el rasgo de la "contemplación" de las batallas, sino el sistema de la ética de guerra que le sirve de base. Un problema distinto es el de saber si suscribe también el enjuiciamiento de la valentía como suprema virtud. Esto es incompatible de antemano con la posición predominante que asigna a la justicia desde el momento en que erige sobre ella todo el estado. Al tratar de las *Leyes* veremos cómo afronta expresamente Platón este postulado señorial de la ética espartana.[988]

Todo lo que la ética de Platón tiene de arcaica, por fuerza natural, en cuanto se refiere a las relaciones de los guerreros del propio estado entre sí y su

[983] 274 Rep., 468 B-C.

[984] 275 Rep., 468 D.

[985] 276 Rep., 468 E.
[986] 277 Rep., 469 B.

[987] 278 Cf. supra, pp. 95 ss.

[988] 279 Cf. infra, lib. iv, cap. x.

honor y su infamia lo tiene de moderna en lo tocante a las reglas que da sobre cómo conducirse ante el enemigo.[989]La única fuente de que emanan estas normas es el sentimiento vivo del derecho que alentaba en los griegos de elevada cultura de aquel tiempo. Aquí es donde, según Platón, debe demostrarse el sentimiento nacional, no como fuerza constitutiva del estado, pero sí como traba moral en la lucha de unos estados griegos contra otros. Fue precisamente la arrolladora política bélica de las ciudades durante la guerra del Peloponeso y en los años subsiguientes de progresiva descomposición del mundo de los estados helénicos lo que fomentó en los mejores el anhelo de paz y de concordia entre los griegos. Y aunque este anhelo pareciese hallarse muy lejos de verse logrado dentro de la realidad política en un mundo que tenía como suprema ley de pensamiento la autonomía del estado y los intereses particulares de distin-

653

tas ciudades soberanas, por lo menos espoleaba la conciencia contra la furia brutal de destrucción con que los griegos guerreaban entre sí. La conciencia de la comunidad de lengua, de costumbres y de estirpe ponía de relieve la brutalidad tanto de los fines como de los métodos en esta clase de lucha. Los griegos se destruían absurdamente a sí mismos al pelear unos contra otros, mientras su país y su civilización se hallaban expuestos por todas partes a una presión cada vez mayor por parte de naciones extrañas y enemigas. Este peligro aumentaba en la misma proporción en que los estados griegos se iban volviendo cada vez más débiles. Los años en que Platón escribió su derecho de guerra panhelénica eran los tiempos de reincorporación del poder de Atenas y de la segunda liga marítima, que sólo logró imponerse al cabo de una larga y difícil guerra contra Esparta y sus aliados. Los postulados de Platón eran, pues, un llamamiento extraordinariamente actual hecho a los grupos de estados beligerantes de la nación griega. Las reglas de Platón están destinadas tanto a la guerra contra griegos como a la guerra contra bárbaros. Pero no se basan en una idea humana general, pues establecen una distinción de principio entre el trato que debe darse a los enemigos griegos y a los que no lo son. El sentimiento humano que postulan rige tan sólo, o rige, por lo menos, fundamentalmente, con los griegos. Éstos son por naturaleza parientes y amigos, mientras que los bárbaros son gentes extrañas y enemigas.[990] Es la misma concepción en que se basa el panhelenismo de

[989] 280 Cf. Rep., 469 B ss.

[990] 281 Rep., 470 C.

Isócrates y en el que se inspiraba Aristóteles cuando aconsejaba a Alejandro que gobernase a los griegos con la hegemonía, pero a los bárbaros con el despotismo.[991] Platón no arranca del principio general, sino de una norma especial, que encierra una fuerza directa de convicción: la de que es injusto que los griegos esclavicen ciudades griegas.[992] Pero este mismo postulado de tratar a los griegos con consideración se razona también invocando el peligro de verse avasallados por los bárbaros. He aquí por qué Platón prohibe la posesión de esclavos griegos en su estado y pide que éste ejerza su influencia sobre otros estados en el mismo sentido.[993] Confía en que ello traerá como resultado el que los griegos se volverán más contra los bárbaros que contra sus propios connacionales.[994] No habla como Isócrates, con el que presenta aquí ciertos puntos de contacto,[995] de la guerra contra los persas como un medio para unir a los griegos, 654 sino que formula su tesis de un modo general. Sin embargo, Platón había de aplicar más tarde, en sus *Cartas,* la misma política a la situación de los griegos sicilianos frente al peligro cartaginés, razonando la necesidad de que se uniesen desde el punto de vista de su defensa contra los bárbaros.[996] Mantiene, pues, una concepción armónica con respecto a las relaciones entre los griegos y los bárbaros y considera los encuentros guerreros entre unos y otros como una cosa natural; en cambio, preferiría no hablar de la "guerra" entre griegos, ya que la guerra sólo debiera existir entre extraños y enemigos, nunca entre parientes. Recurriendo a un medio muy usado también por los oradores políticos de la época, distingue entre la guerra (πόλεμος) y la discordia interior (στάσις),

---

[991] 282 Cf. sobre el panhelenismo de ISÓCRATES, infra, lib. IV. La sentencia de ARISTÓTELES, frag. 658 (Rose), en PLUTARCO, De fort. Alexandri, 1, 6, ha sido trasmitida por la tradición. La fórmula es, manifiestamente, una reminiscencia de ISÓCRATES, De pace, 134. La actitud práctica de Aristóteles tanto hacia la democracia ateniense como hacia la política panhelénica, sigue la dirección de Isócrates, como espero haber demostrado en otro lugar. Muestra un moderado platonismo sólo en la construcción de su estado ideal.

[992] 283 Rep., 469 B.

[993] 284 Rep., 469 C.

[994] 285 Rep., 469 C.

[995] 286 Cf. ISÓCRATES, Paneg., 3 y 133 s.

[996] 287 Carta VII, 331 D; 336 A; Carta VIII, 353 A ss.

recomendando que para designar las luchas de unos helenos contra otros sólo se emplee siempre la segunda expresión.[997] Con ello, las sitúa en el mismo plano que las luchas ventiladas dentro de un estado y les aplica la misma forma del pensamiento jurídico. Por esta razón, prohibe la devastación de los campos y el incendio de las casas, hechos que no son usuales tampoco en las guerras civiles de un estado civilizado del siglo iv, sino que atraen sobre la cabeza de los culpables la maldición de los dioses y los condena como enemigos de la patria.[998] Por eso en una lucha entre griegos no deben considerarse como enemigos todos los habitantes del estado adversario, y los vencedores deben limitarse a ajusfarles las cuentas a los culpables.[999] El daño máximo que Platón permite que se infiera al adversario en estas luchas es la destrucción de sus cosechas.[1000] En todos los actos hostiles que se cometen en una guerra contra estados de la misma nacionalidad no debe perderse nunca de vista que la meta natural es la reconciliación con el enemigo y no su destrucción.[1001]

Pero al lado de esta ética de la guerra contra griegos encontramos también normas de carácter general que deben regir para todas las guerras sin distinción. El despojar a los caídos sobre el campo de batalla por simple afán de lucro se castiga como indigno de un hombre libre, y lo mismo el hecho de impedir que se levanten del campo los muertos. Lo único que un guerrero puede arrebatar al enemigo caído son sus armas.[1002] Debe evitarse, sin embargo, la costumbre de colgar en los templos de los dioses como trofeos las armas arrebatadas al enemigo, sobre todo tratándose de armas de griegos, por temor a que con ello los hombres mancillen los lugares santos en vez de honrarlos.[1003] Son éstos preceptos inspirados en parte en el res-

---

[997] 288 Rep., 470 B, 471 A. Cf. el trabajo de mi discípulo W. WOESSNER, Die synonymische Unterscheidung bei Thukydides und den politischen Rednern der Gricchen (Wurzburgo, 1937).

[998] 289 Rep., 470 D, ou)de/teroi au)tw~n filopo/lidej; véase 471 A.

[999] 290 Rep., 471 A-B.

[1000] 291 Rep., B, 470 D-E.

[1001] 292 Rep., 470 E, 471 A.

[1002] 293 Rep., 459 C-E.

[1003] 294 Rep., 469 E-470 A.

peto de sí mismo, en parte en una fe religiosa acendrada. Estas reglas complementan las que versan sobre el trato que debe darse a los adversarios de la misma nacionalidad, en el sentido de que tanto unas como otras tienden a suavizar los métodos de la guerra. El propio Platón confiesa que los griegos distan mucho de comportarse tal como él cree que deben hacerlo. Por tanto, sus reglas no son una simple recopilación de las prácticas de guerra establecidas, sino un ataque audaz contra la realidad existente. Y por el hecho de pedir que el tipo de guerra practicado en su tiempo se reservase de modo exclusivo para las luchas contra los bárbaros, califica indirectamente de bárbaras aquellas costumbres.[1004] No debemos olvidar que en la época de Platón el derecho de guerra sancionaba la esclavitud de los prisioneros; sólo así podremos apreciar todo el progreso de sensibilidad moral que se encierra en estas reglas sobre la guerra preconizadas por él. En la obra *De iure belli ac pacis,* escrita en el siglo xvii por Hugo Grocio, el gran humanista y padre del moderno derecho internacional, se reconocía todavía como algo no contrario a la naturaleza el derecho a esclavizar a los enemigos en caso de guerra. Al final del capítulo "De iure in captivos", Grocio cita al historiador bizantino Grégoras como testigo de que los romeos y tesalios, los ilíricos, los tribales y los búlgaros, por virtud de una larga tradición y gracias a su comunidad de fe cristiana, observaban como regla el no tomar como botín, en las guerras de unos contra otros, más que las cosas, sin convertir en esclavos a las personas ni matar a nadie fuera de la lucha. Esto quiere decir que sólo bajo el cristianismo se logró, según Grocio, lo que el Sócrates Platónico había predicado en balde a los griegos como un precepto del instinto nacional de propia conservación.[1005] Pero el propio Grocio observa que también los mahometanos seguían esta misma regla de derecho internacional en las luchas contra gentes de su misma religión. Debemos, por tanto, generalizar su tesis en el sentido de que no fue el estado antiguo, ni fue tampoco la idea nacional del siglo iv, sino la comunidad de fe de las religiones universales, de ámbito extensivo a distintos pueblos, la que sentó las bases que hicieron

---

[1004] 295 Rep., 471 B.

[1005] 296 De iure belli ac pacis, 557 (ed. Molhuysen, Leiden, 1919). Para Hugo Grocio, el capítulo de la República de Platón sobre el derecho de la guerra constituía, naturalmente, un documento de la mayor autoridad.

posible realizar en parte los postulados de Platón. Esta base religiosa era más amplia que la de la propia nación, para la que se establecían las reglas Platónicas. Sin embargo, guardaba cierta afinidad con el esquema trazado por Platón, puesto que tampoco ella abarcaba abstractamente a toda la humanidad, sino que se identificaba con la comunidad concreta de fe cristiana o mahometana, que seguía hermanando a los pueblos de su misma fe, hasta en caso de guerra.

656

EL ESTADO IDEAL DE PLATON, VERDADERA PATRIA DEL HOMBRE FILOSÓFICO

El esbozo del estado ideal queda terminado y se abandona el tema antes de que la obra haya llegado a la mitad y *se* remonte a toda su altura. El problema que ahora se nos plantea es el de saber si el estado perfecto puede realizarse, y cómo.[1006] Al llegar a este punto crítico, Platón, volviendo la vista a su obra desde cierta distancia, toma posición ante ella. "Sócrates" se compara con un pintor que acaba de terminar un cuadro maravilloso: la imagen ideal del hombre perfectamente justo, de *su* esencia y su felicidad.[1007] La importancia del cuadro resalta todavía con mayor fuerza al contrastarse con la figura del hombre perfectamente injusto y su infortunio. Platón llama a su obra un paradigma: es a la par imagen y modelo.[1008] El paralelo entre la construcción ideal socrática y la imagen del ser humano más hermoso indica cuál es la verdadera finalidad que Platón persigue con su *República.* El tema de ésta no es, en primer término, el estado, sino el hombre, con su capacidad para crearlo. Y aunque Platón nos hable además de un paradigma del estado, es evidente que éste no puede compararse con la imagen del ser humano más hermoso.[1009] Lo que corresponde a esta imagen es más bien el tipo ideal del hombre verdaderamente justo, que el mismo Platón dice que constituye el

---

[1006] 297 Rep., 471 C-E.

[1007] 298 Rep., 472 C-D.

[1008] 299 Rep., 472 C, 472 D.

[1009] 300 Rep., 472 D 9.

objeto de su cuadro.[1010] El estado ideal es simplemente el espacio adecuado que necesita para que viva dentro de él su figura. Esta caracterización que el propio Platón traza coincide con los resultados de nuestro análisis. La *República* Platónica es, ante todo, una obra de formación humana. No es una obra política en el sentido usual de lo *político,* sino en sentido socrático.[1011] Pero la gran verdad educativa que la *República* ilustra plásticamente es la estricta correlación entre la figura y el espacio. No se trata sólo de un principio artístico, sino de una ley del mundo moral. El hombre perfecto sólo puede formarse en un estado perfecto y, viceversa: la formación de este tipo de estado es un problema de formación de hombres. En esto estriba el fundamento de la correlación absoluta que existe entre la estructura interna del hombre y la del estado, entre los tipos de hombre y los tipos de estado. Y esto explica también la tendencia constante de Platón a subrayar la atmósfera pública y su importancia para la formación del hombre.

Pero Platón nos da también sugestiones respecto a la actitud que debe adoptar ante la "pintura" filosófica de Sócrates quien desee es-

657

tudiarla. Todo paradigma es algo absolutamente perfecto que admiramos, lo mismo si puede convertirse en realidad que si no puede.[1012]Ya el mismo concepto de paradigma lleva implícita la imposibilidad de su plena realización, como no sea, a lo sumo, en forma aproxima-tiva.[1013] Reconocer esto no significa tildar al ideal como tal de imperfección. Como obra filosófica de arte, conserva siempre, lo mismo que la imagen del ser humano más hermoso, su valor de belleza, el cual es independiente de toda consideración de orden práctico. Sin embargo, la caracterización de la imagen socrática

---

[1010] 301 Rep., 472 D 5. Cf. 472 C 5.

[1011] 302 Cf. supra, pp. 440 s., 517. La política socrática es "cuidado del alma" (ψυχής επιμέλεια). Quien vela por el alma, vela también al mismo tiempo por "la propia polis".

[1012] 303 Rep., 472 D. Cf. 472 E.

[1013] 304 Cf., sobre las relaciones entre el ideal y la realidad y la "aproximación" al ideal, Rep., 472 C, 473 A-B.

como modelo envuelve también una cierta relación con el insaciable impulso humano de imitación. Sobre estos dos conceptos procedentes de la primitiva Grecia, el de *paradigma* y el de *mimesis,* modelo e imitación, descansa toda la *paideia* griega. La *República* de Platón representa una nueva etapa dentro de ella. La retórica de su tiempo hablaba de paradigmas míticos e históricos, y los aplicaba como dechados y modelos de conducta, en el arte de la *parénesis.* Como veíamos más arriba, este modo de pensar de los griegos en forma de paradigmas se remonta hasta la poesía de los tiempos más antiguos, la cual representaba en este sentido los sucesos y las figuras del mito.[1014] En este modo de considerar el mito se basaba precisamente el *ethos* educativo de la poesía. Por tanto, cuando Platón dice que su ficción del estado o del hombre ideal es un poema mítico,[1015] no quiere expresar tanto su falta de realidad como su carácter paradigmático. Las artes plásticas tienen también su concepto sinónimo del *canon,* para designar una figura humana que debe considerarse como modelo estético en todas sus formas v proporciones.[1016] Pero el concepto Platónico del paradigma encierra, además, otro factor: el del modelo ético. En este punto, Platón se apoya directamente en la antigua poesía y rivaliza con ella. Tiene conciencia del incentivo de imitación que irradia de las figuras ideales de la poesía y siente que el pensamiento de la filosofía, proyectado sobre lo general, carece de esta fuerza. Pero ante su ojo poético el concepto general de cada virtud se convierte inmediatamente en el tipo humano que la encarna, la justicia reviste la forma del hombre perfectamente justo.[1017] Y el fenómeno no se da sólo en este caso. Su espíritu, acuciado por la necesidad de crear nuevos paradigmas, hace brotar los tipos humanos ideales que corresponden a todas las actitudes y formas de vida morales, y esta personificación a base de tipos se convierte para Platón en un hábito mental fijo. Sobre este 658 fondo hay que proyectar el "estado ideal" y el "hombre verdaderamente justo" de la *República,* para comprenderlos. Son modelos de inspiración, que esperan a que, imitándolos, se los convierta en realidad.

1014 305 Cf. supra, p. 52.

1015 306 Rep., 501 E.

1016 307 Cf. POLICLETO, A 3 (DiELS, Vorsokratiker).

1017 308 Cf. Rep., 472 B-C, donde aparecen la justicia y el hombre justo la una al lado del otro. La ética aristotélica es la que desarrolla sobre todo este método de tipificación de los conceptos éticos generales, colocando el megalopsychos al lado de la megalopsychia, el hombre liberal al lado de la liberalidad, etcétera.

Pero ¿cuál es el verdadero punto de partida para su realización? Si el ideal del hombre justo sólo puede tomar cuerpo en un estado perfecto, la educación, llamada a crear este tipo, será en último término un problema de poder. Es cierto que los estados actuales, como ponía de relieve el *Gorgias*,[1018] convierten la aspiración del poder en un fin en sí, razón por la cual no se hallan capacitados para cumplir la misión educadora en que Platón ve la esencia del estado. Para Platón, será imposible una solución constructiva del problema griego de la formación del hombre en un sentido socrático y, por tanto, la superación de los males de la sociedad presente, mientras no coincidan el poder político y el espíritu filosófico. Así surge aquella famosa tesis Platónica según la cual la miseria política del mundo no terminará hasta que los filósofos se conviertan en reyes o los reyes empiecen a investigar de un modo verdaderamente filosófico.[1019] Este postulado ocupa el lugar central de su *República.* No se trata de una frase ingeniosa incidental, sino de la fórmula que brinda la solución ideal para aquel trágico divorcio entre el estado y la educación filosófica que hemos visto en obras anteriores de Platón.[1020] Este divorcio había encontrado su expresión simbólica en el problema de la muerte del justo, en torno a cuyo significado giraba su pensamiento anterior. Entonces se presentaba en primer término como una ruptura brutal entre el espíritu y el estado,[1021] pero sobre el tumulto de esta gigan-tomaquia se alza luego, en la República, la visión de un nuevo cosmos, que absorbe las obras positivas del orden anterior y se sirve de sus formas. La tesis del reinado de los filósofos se desprende para Platón de la conciencia de que la fuerza constructiva de este nuevo mundo en gestación es la filosofía, es decir, precisamente aquel espíritu que el estado pretendía destruir en la persona de Sócrates. Sólo ella, la fuerza que ha creado en el mundo del pensamiento el estado perfecto, es capaz de ponerlo en práctica, si se le da el poder necesario para hacerlo.

Es así como la filosofía aparece por vez primera, en la *República* Platónica, en el primer plano de la atención. Hasta aquí se escondía detrás de su obra la nueva imagen del estado en construcción; ahora, reivindica abiertamente su derecho a ocupar el poder. Esta pretensión no nace, sin embargo, de un afán

[1018] 309 Cf. supra, pp. 519 s.

[1019] 310 Rep 473 C-D.
[1020] 311 Cf. supra, pp. 452, 478.
[1021] 312 Cf. supra, p. 546.

de poder al modo usual y sólo en apariencia se halla en contradicción con la anterior actitud crítica que Platón adoptaba ante el estado y su poder.[1022] Ya en la misma repudiación de la *pleonexia* del estado-poder, en el *Gorgias,* se tras-

659

lucía con claridad la propia pretensión de gobernar de la filosofía. Allí Platón no condena el poder como algo "malo en sí"; lo que hace es someter su concepto a un radical esclarecimiento dialéctico que lo limpia de la mácula del egoísmo.[1023] Lo libra de la arbitrariedad y lo reduce de nuevo a la voluntad pura, cuya meta inconmovible es por naturaleza el bien. Ningún ser humano podría engañarse voluntariamente en lo que considera saludable y bueno. El verdadero poder sólo puede consistir en la capacidad de realizar la aspiración natural que mueve al hombre hacia aquella meta. Su premisa es, por tanto, el conocimiento real del bien. De este modo, la filosofía se convierte paradójicamente en el camino hacia el verdadero poder. En la *República,* Platón deduce también el derecho de la filosofía a gobernar directamente del concepto que tiene de ella. Es cierto que este concepto reclama una definición más precisa, tanto más cuanto que se desliza aquí sin previa preparación. Platón empieza sorprendiendo al lector con su sugestiva tesis sobre el reinado de los filósofos y luego la razona con una disquisición sobre lo que es el filósofo, tratando de demostrar por qué éste se halla destinado por naturaleza a gobernar.[1024] En el momento en que Platón proclama por vez primera esta tesis brota en nuestro espíritu el recuerdo de todos aquellos penosos esfuerzos de los anteriores escritos de Platón en torno al problema de una buena conducta, de la verdadera virtud y el verdadero saber, y vemos claramente, de golpe, que todos ellos convergían hacia una meta que ahora descubrimos. Es imposible que en este pasaje de la *República* Platón dé en pocas palabras una idea de lo que es la filosofía que pueda equipararse por su fuerza de expresión a la de sus escritos anteriores. Como ocurre siempre en sus obras, la da por supuesta en vez de definirla. Sin embargo, la composición artística de la *República* requiere la ilusión de que el lector, por decirlo así, se ve obligado aquí por vez primera a meditar seriamente acerca de la filosofía, y en cierto modo así es la verdad, pues su pretensión de

[1022] 313 Cf. supra, pp. 519 s.
[1023] 314 Cf. supra, p. 521.

[1024] 315 La exposición del concepto de la filosofía llena el resto del libro v, desde 474 B.

gobernar el estado se presenta bajo un aspecto sorprendentemente nuevo y hasta sus más sinceros admiradores y adoradores tienen que sentirse requeridos a adoptar, desde este punto de vista, una nueva posición ante ella.

Nada más cautivador ni impresionante para el estudio de hoy que ver con qué inconmovible confianza en su fuerza coloca Platón la filosofía en el centro de su vida y la enfrenta con los más gigantescos problemas prácticos. En su actual aislamiento, a ella misma se le hace difícil comprender que sólo forcejeando con tales problemas ha podido forjarse aquel gran carácter que la distingue en su primera fase creadora. La resignada frase de Hegel de que el buho de Atenea sólo en el ocaso emprende el vuelo encierra sin duda una 660
verdad, y la conciencia de ella extiende su sombra trágica sobre el esfuerzo heroico que el espíritu humano se dispone a realizar a última hora con el intento Platónico de salvación del estado. Sin embargo, también aquella cultura declinante poseía aún su juventud, y era la filosofía de Platón la que se sentía como la fuerza juvenil de su tiempo. Por eso se mezcla con el entusiasmo de la joven generación, que Platón, en sus diálogos, gusta de pintar rodeando a Sócrates, para contraponer al estado caduco y escéptico y a la cultura super-sabia de su tiempo una nueva fe. La filosofía sentíase destinada a esto, no porque fuese un poder con gran tradición histórica en cuya ejecutoria figuraban nombres venerables y tipos de pensadores de todas clases, investigadores de la *physis,* descifradores del enigma del mundo y escrutadores del cosmos, sino por la conciencia de la nueva fuerza que irradiaba de Sócrates y que permitía infundir a la comunidad humana el conocimiento renovado de las verdaderas normas de la vida.

Tal es el aspecto bajo el cual expone Platón lo que es la "filosofía" dentro del estado. Traza en unos cuantos rasgos un catecismo de la filosofía, en el que se determina su esencia por medio del objeto de su saber. El filósofo es el hombre que no se entrega a la multiplicidad de las impresiones de sus sentidos, dejándose llevar toda su vida por el oleaje de las simples opiniones, sino que orienta su espíritu hacia la unidad de lo que existe.[1025] Sólo él posee un conocimiento y un saber en el verdadero sentido de estas palabras; ve a través de la variedad individual de los fenómenos la imagen fundamental general y permanente de las cosas, la "idea". Sólo él puede decir lo que es en sí justo y bello; las opiniones de la masa acerca de éstas y las demás cosas

[1025] 316 Rep., 476 A ss.

oscilan en la penumbra entre el no ser y el verdadero ser.[1026] Y los estadistas no se diferencian en esto de la masa. Ponen la vista en las diversas constituciones y leyes vigentes, como sus modelos, pero tampoco éstas son, como Platón dice en el *Político,* más que meras imitaciones de la verdad.[1027] Por tanto, quien no sepa otra cosa que imitarlas será un simple imitador de imitaciones. El filósofo es el hombre que lleva en su alma un paradigma diáfano.[1028] En medio de la inseguridad general, su mirada está clavada en esta forma. La capacidad de reconocerla es la capacidad de visión de que necesita sobre todo el verdadero guardián del estado. Y cuando en el filósofo se unen a ella la experiencia y las demás ventajas necesarias para la dirección práctica del estado, descuella por encima de los estadistas del tipo usual.[1029]

Esta caracterización del filósofo contribuye a esclarecer la situación espiritual y el punto de partida de la teoría Platónica sobre el 661 estado. El mal de que, a juicio de Platón, adolece el mundo político y moral es la ausencia de una suprema instancia normativa y legislativa. Su creación había sido en otro tiempo el problema del que surgió la democracia. Ésta lo resolvió elevando a poder legislativo la voluntad de la mayoría. Era un sistema basado en el elevado juicio que se tenía del hombre individual, y fue considerada durante mucho tiempo como la forma más progresiva de estado. Pero tenía, corno todas, sus imperfecciones humanas. La evolución que sufrió en las grandes ciudades de Grecia fue convirtiéndola cada vez más en instrumento de agitadores desaprensivos. La educación, en este tipo de estado, se halla en manos de esta clase de hombres llamados sofistas. Platón los pinta como una especie de domadores que se dedican toda su vida a estudiar los caprichos de "la gran bestia", de la masa, y saben tocar magníficamente sus diferentes cuerdas, pues entienden a maravilla lo mismo el lenguaje de su cólera que el de su júbilo. Su arte consiste en saber tratarla y en dominarla, adulándola y acomodándose con habilidad a su humor variable.[1030] De este modo, los caprichos de la masa se convierten en suprema pauta de la conducta política y

---

[1026] 317 Rep., 479 D.

[1027] 318 Político, 300 C.

[1028] 319 Rep., 484 C Cf. 540 A, donde el paradigma se define más de cerca como la idea del Bien.

[1029] 320 Rep., 484 D.

[1030] 321 Rep., 493 A-C.

el espíritu de esta adaptación va infiltrándose poco a poco en todas las manifestaciones de la vida. Este sistema de adaptación excluye la posibilidad de una verdadera educación del hombre orientada con arreglo a la pauta de los valores permanentes.[1031] La crítica socrática de la falta de pericia en el manejo de los asuntos públicos desempeña un papel importante desde el primer momento en las obras de Platón. Ya en el *Gorgias* compara esta política retórica con la mentalidad de los filósofos, que supeditan todos los actos al conocimiento del bien como suprema meta.[1032] Coincidiendo con esto, en la *República* hace del conocimiento de la norma suprema, que el filósofo lleva en su alma como paradigma, la piedra de toque del verdadero "regente" del estado.[1033]

Situándose en este punto es como hay que comprender la construcción toda de la *República.* Platón ve en la filosofía la tabla de salvación, porque ofrece la solución a los problemas más candentes de la sociedad humana. Si tomamos como premisa la existencia de este conocimiento de la norma suprema, tal como él lo concibe,[1034] es natural que abordemos desde este punto de vista la reconstrucción del estado tambaleante. El trono del estado reconstruido debe ocuparlo el conocimiento de la verdad. Éste no es, por su naturaleza, incumbencia de muchos, sino sólo de unos cuantos. Platón no parte psicológicamente del problema del manejo de la masa. Parte de los pos-

662

tillados que el tipo espiritual y moral más elevado de hombre debe formular al estado para poder entregarse con toda el alma a él.[1035] Y en nombre de lo más alto que hay en el hombre, postula el reinado del filósofo. Las características de su estado que más resaltan a la vista, su estructuración

---

1031 322 Rep., 493 A 7 y 493 C 8.

1032 323 Cf. pp. 514 s. y 536 s.

1033 324 Cf. nota 319.

1034 325 Para el historiador y expositor de la doctrina Platónica de la paideia, no es una petitio principii el arrancar de la verdad de su punto de partida como de algo dado y mostrar cómo tenía que ver Platón la solución del problema, partiendo de esta premisa. El examinar si la tal premisa es verdadera o falsa, incumbe ya a la filosofía sistemática.

1035 326 Rep., 497 B.

orgánica en estamentos y el carácter pedagógico autoritario de su gobierno, responden únicamente a esa exigencia fundamental de que sea el conocimiento de la verdad absoluta el que impere dentro del estado. Ninguna piedra puede desmontarse ni sustituirse por otra, en este edificio tan simple y tan lógicamente perfecto. Si le quitamos al regente su cualidad de filósofo que se halla en posesión del conocimiento absoluto, le quitamos también, desde el punto de vista de Platón, la base de su autoridad, pues ésta no descansa en un carisma personal innato, sino en la fuerza de convicción de la verdad, a la cual todos en este estado se someten libre y voluntariamente, pues todos se hallan educados dentro de este espíritu. El conocimiento de la norma suprema, que el filósofo alberga en su alma, es la clave de bóveda en el sistema del estado educativo Platónico.

Pero, por muy fundamental que sea la importancia que el conocimiento de la suprema norma tiene para un estado ideal, el corolario de Platón según el cual sólo los representantes de este saber son los llamados a regentar el estado, tropieza con un obstáculo: la experiencia de la incapacidad práctica de los filósofos.[1036] Al llegar a este punto, en la *República,* Platón se debate principalmente con la objeción que ya le presentara Calicles en el *Gorgias,* a saber, la de que la filosofía es buena, indudablemente, "para la *paideia",* siempre y cuando que se la practique algunos años durante la juventud, pero que, en cambio, considerada como ocupación permanente surte un efecto enervante y hace al hombre incapaz para la vida.[1037] Platón rechaza, lo mismo aquí que en el *Gorgias,* este concepto estrecho de la *paideia,* que sólo ve en ella un periodo limitado de estudio. Contesta a esta objeción con una imagen (ei)kw/n) que podría sin mucha imaginación traducirse gráficamente y dar así un dibujo adecuado para la portada de una revista político-satírica.[1038] Pinta un capitán de barco muy alto y fuerte, pero bastante sordo y miope y que además ignora en absoluto cuanto se refiere al arte de la navegación. Este capitán es el pueblo. Le rodean los marineros, que discuten el manejo del barco y exigen que se les confíe a ellos. Éstos marineros personifican

1036 327 Rep., 487 D ss.

1037 328 Gorg., 485 A: oi=)on paidei/aj xa/rin. En Rep., 486 A, Platón contesta al reproche de la a)neleuqeri/a, que Calicles formula en el Gorgias contra la cultura filosófica. Esta defensa va dirigida también contra Isócrates, cuya posición ante el problema de la filosofía Platónica como paideia es parecida a la de Calicles.

1038 329 Rep., 488 A ss.

alegóricamente a las gentes que se creen con derecho a ocupar el puesto supremo dentro del estado y que luchan por conquistar el 663 poder. No creen que la navegación sea un arte que haya que aprender; cada cual se considera, sin más, capaz de gobernar el barco. Si no se les hace caso y se les entrega el timón, recurren a la violencia y echan lisa y llanamente por la borda a quienes se interponen ante ellos; con estos procedimientos, aturden al verdadero capitán, al único que sabría manejar con seguridad el timón, y le impiden mostrar su capacidad. El barco va deslizándose sobre las aguas, mar adentro, mientras ellos comen y beben alegremente. Ensalzan como un gran navegante a todo el que les ayuda a aterrorizar al capitán y a tomar en sus manos la dirección del barco. En cambio, al único que conoce verdaderamente el manejo de la nave, al hombre que sabe, porque lo ha aprendido, el arte de navegar, lo desprecian como a un soñador y ocioso charlatán.

Platón se esfuerza en distinguir claramente la cultura de su filósofo, que se oculta detrás de la imagen del verdadero piloto, de aquella *paideia* concebida al modo de Calicles, en que los caballeros distinguidos y amantes de la cultura como él gustan de iniciar a sus hijos durante sus dos buenos años, antes de ponerse en contacto con las llamadas realidades de la vida. Comparada con ésta, la teoría en que se ha formado el capitán del barco es aparentemente muy poco humanista, prosaica y condicionada por un fin. Es una cultura marcadamente profesional y encuentra su aplicación y su desarrollo en el ejercicio de la misma profesión. Por consiguiente, Platón no parece suscribir el clamor de los sofistas y los humanistas contra el profesionalismo de la cultura. Esta actitud parece paradójica en un hombre como él que tiene en tan alta estima el saber por el saber mismo.[1039]Se trata, sin duda, de defender a la *paideia* Platónica del reproche de ser absolutamente refractaria a un fin, reproche que entre los educadores de su época le hacía sobre todo Isócrates.[1040] Lejos de ello, tiene un fin y sirve a una misión, y esta misión es la más alta que pueda tener el hombre: salvar la vida de quienes navegan con el "piloto" en el mismo barco. La imagen del piloto está certeramente elegida para esclarecer dos cosas: la necesidad inexcusable para la colectividad del saber que la caracteriza y la incapacidad del resto de la tripulación para comprender la superioridad de su arte. A pesar de que su

[1039] 330 Cf., por ejemplo, Rep., 499 A, donde "la búsqueda de la verdad en gracia al conocimiento" se presenta como la característica de la filosofía.

[1040] 331 Cf. infra, lib. iv.

saber es indispensable para dirigir el barco, los demás le tienen por un soñador y un ocioso charlatán,[1041] porque su trabajo requiere más teoría y más método de los que los otros navegantes alcanzan a imaginarse. En este símil llama la atención la reiteración con que se insiste machaconamente en el arte de la navegación como un arte susceptible de ser aprendido, por oposición a la creencia de los marineros, que lo consideran producto de la simple rutina.[1042] Con 664 esto, Platón toma nuevamente del *Gorgias* el concepto de la *techné* política allí formulado.[1043] Esto nos recuerda a la vez las dudas iniciales apuntadas por Sócrates en el P*rotágoras* con respecto a la posibilidad de enseñar la virtud política.[1044] Claro está que al final del diálogo sus dudas desaparecían, desde el momento en que la virtud se revelaba como el conocimiento del bien.[1045] En la *República,* Platón ya no deja que Sócrates abrigue duda alguna. Con el símil del verdadero arte de la navegación, susceptible de ser aprendido, nos prepara para exponernos a continuación su propio arte de la navegación política, o sea la educación filosófica de los "regentes ' del estado.[1046]

Sin embargo, el anterior símil no basta, según Platón, para dar por refutada la objeción sobre la incapacidad práctica de los filósofos; es simplemente el preludio visible, por decirlo así, para un análisis a fondo de la posición que ocupa el filósofo dentro de la comunidad política.[1047] El escepticismo general en cuanto a su capacidad política se basa principalmente en razones psicológicas; por tanto, para refutarlo es necesario entrar a examinar la psicología del hombre filosófico. Sin embargo, Platón no considera a éste

---

[1041] 332 Rep., 488 E.

[1042] 333 Rep., 488 B y 488 E

[1043] 334 Gorg., 462 B, 464 B.

[1044] 335 Prot., 319 A 8.

[1045] 336 Prot., 361 A.

[1046] 336a Sobre el origen de la educación general desde la educación política, véase supra, pp. 84 ss.

[1047] 337 Platón anticipa con frecuencia con una imagen (ei)kw/n) trazada de este modo el resultado de la investigación racional. El ejemplo más importante de esto lo tenemos en la alegoría de la caverna que figura al principio del libro vii de la República. Con ella, se anticipan el sentido y la orientación del sistema de paideia desarrollado en el mismo libro.

como un fenómeno aislado. Su análisis es una obra maestra de exposición tipológica que no se limita a enumerar de un modo abstracto las cualidades de una determinada clase de hombres, sino que las enfoca en sus relaciones de interdependencia con el medio social circundante. Platón toma muy en serio las dudas formuladas respecto a la misión política del filósofo. El examen de estas dudas le sirve de ocasión para desembarazarse de muchos de los que se arrogan el nombre de filósofos. Pero, a la par que hace esto, defiende con tanto mayor tesón la verdadera filosofía y considera toda concesión hecha a los críticos como una acusación dirigida contra el mundo. La imagen que traza sobre el destino del filósofo se convierte en una tragedia impresionante. Si hay en las obras de Platón alguna página escrita con sangre de su corazón, es ésta. Ya no es simplemente el destino de Sócrates, convertido en símbolo, el que mueve su pluma. Aquí se mezcla con él la historia de su propia ambición suprema y el "fracaso" de sus fuerzas ante la misión que en otro tiempo se había creído llamado específicamente a cumplir.

En rigor, la defensa empieza ya antes de la crítica. Hasta aquí, Platón sólo había definido al filósofo a través del objeto de su 665 saber; [1048] ahora, nos da una definición de la naturaleza filosófica,[1049]indispensable para poder comprender su tesis sobre los regentes-filósofos, sobre todo para el lector actual, que puede fácilmente asociar a la palabra griega incorporada a nuestros idiomas la idea del sabio. Su "filósofo" no es precisamente un profesor de filosofía ni otro representante cualquiera de la '"facultad" filosófica que se arrogue ese título basándose en los pequeños conocimientos que tiene de su especialidad (texnu/drion) .[1050] Ni es tampoco, aún menos, un "pensador original ', pues no sería posible que se diesen a un tiempo tantos pensadores como "filósofos" necesita Platón para gobernar su estado. A pesar de que la palabra *filósofo* encierra en el lenguaje de Platón, como en seguida veremos, un contenido tan grande de disciplina dialéctica de la inteligencia, presenta en primer término un sentimiento más amplio y fundamental, que es el de "amante de la cultura", designándose así la personalidad humana altamente cultivada. Platón se representa al filósofo como un hombre de gran memoria, de rápida percepción y afanoso de saber.

[1048] 338 Así se hace en la parte final del libro v.

[1049] 339 Rep., 485 E ss. Cf. la breve recapitulación de las cualidades del "temperamento filosófico" en 487 A.

[1050] 340 Rep., 475 E. Cf. 495 C 8-D.

Este hombre desprecia todo lo pequeño, su mirada se remonta siempre al aspecto de conjunto de las cosas y abarca desde una atalaya muy alta la existencia y el tiempo. No tiene en gran estima la vida ni siente gran aprecio por los bienes exteriores. Todo lo que sea jactancia le es ajeno. Es grande en todo, pero sin dejar de poseer por ello cierto encanto. Es un "amigo y pariente" de la verdad, de la justicia, de la valentía, del dominio de sí mismo. Platón cree en la posibilidad de llegar a realizar este tipo de hombre por medio de una selección temprana e ininterrumpida, por obra de una educación ideal y por la madurez de los años.[1051] Su imagen del filósofo no corresponde al tipo del discípulo de los sofistas. El "intelectual", cuya característica es la tendencia a criticar constantemente a otros, es implacablemente fustigado por Platón, que lo expulsa de su templo.[1052] Platón hace hincapié en la armonía de espíritu y carácter. Por eso, resumiendo todo lo anterior, llama a su filósofo, concisamente, el *kaloskagathos.* el "caballero".[1053]

666

El reproche de la incapacidad de estos hombres recae en realidad sobre quienes no saben emplear su capacidad. Sin embargo, hombres como éstos no pueden abundar y se hallan además expuestos a innumerables peligros entre la masa y amenazados continuamente de corrupción.[1054] El peligro acecha en

---

1051 341 Rep., 487 A 7. La experiencia (e)mpeiri/a) se subraya también fuertemente en 484 D y aparece en el mismo rango que la cultura filosófica del espíritu.

1052 342 Cf. Rep., 500 B. Las palabras de Sócrates rezan así: "¿No crees como yo que los culpables de la repugnancia que siente la mayoría de los hombres por la filosofía son aquellos que irrumpen en su casa desde fuera como un enjambre de ruidosos camorristas, insultándose los unos a los otros, llenos de odio entre sí y hablando sólo de personas, que es lo menos adecuado para la filosofía?"

1053 343 Rep., 489 E. En la Ética eudemia de Aristóteles, a pesar de que en este punto, como en todos, se halla muy cerca de Platón, el representante de la areté perfecta, en la que se asocian todas las "partes de la areté", aparece caracterizado con el predicado de la kalokagathía (viii, 3, 1248 b 8). En la Ética nicomaquea, escrita más tarde, Aristóteles prescinde también de este rasgo Platónico. Es importante, sobre todo para quien, como Platón, está habituado a concebir su filosofía como paideia, saber que el filósofo Platónico no es sino la forma del kaloskagathos, es decir, la forma del ideal supremo de cultura del periodo griego clásico, renovada en un sentido socrático.

1054 344 Rep., 490 D ss.

parte dentro de ellos mismos. Cada una de las dotes apuntadas (la valentía, la propia disciplina, etcétera) se convierte en traba de una formación verdaderamente filosófica si se desarrolla en forma unilateral y separada de las demás.[1055] Otros obstáculos son la belleza, la energía física, los parentescos influyentes y otros bienes de esta clase.[1056] El desarrollo sano del hombre se halla condicionado por una buena alimentación, por la estación del año y la comarca; esta norma general que rige para todas las plantas y todos los animales, afecta de un modo especial a los temperamentos mejores y más vigorosos.[1057] Las almas mejor dotadas degeneran más que las vulgares cuando una mala pedagogía las corrompe.[1058] Un temperamento filosófico, llamado a florecer maravillosamente en un terreno propicio, produce como fruto lo contrario de sus grandes dotes cuando se siembra o se planta en el suelo de una mala educación, a menos que una "*tyché* divina" venga en su salvación.[1059]

La idea de este destino inaprehensible para la inteligencia humana y que las mentes piadosas no consideran como fruto del simple azar, sino como la obra de un poder milagroso, aparece repetidas veces mantenida por Platón y siempre precisamente desde este punto de vista.[1060] Es la expresión de una interpretación religiosa de experiencias cuyo carácter paradójico y elevado sentido son experimentados con igual fuerza por él. Esta misma *tyché* divina ha dejado también su huella en las cartas de Platón. Interpreta, por ejemplo, como una *tyché* divina el hecho de que durante su primera estancia en Sicilia lograse atraerse al joven Dión como entusiasta partidario de su concepción acerca de la misión educativa del estado y de que, decenios más tarde, este

---

[1055] 345 Rep., 491 B. Cf. la enumeración de las distintas virtudes en 487 A y supra, p. 628.

[1056] 346 Rep 491 C.

[1057] 347 Rep., 491 D.

[1058] 348 Rep., 491 E.

[1059] 349 Rep., 492 A, 492 E.

[1060] 350 Cf. la disertación doctoral en la Universidad de Chicago de E. BERRY, The History of the Concept of θεια μοίρα and θεια τύχη down to Plato (Chicago, 1940), que yo le sugerí.

hombre se colocase a la cabeza de la revolución que derribó la dictadura de Dionisio. Esto quiere decir, según él, que Platón fue, con su teoría, inconscientemente, la causa de este acontecimiento histórico preñado de consecuencias, lo cual plantea el problema de saber si ello se debió simplemente al azar o si el filósofo 667 obró como instrumento en manos de un poder superior.[1061] Este conjunto de circunstancias adquirió para él en una época posterior, después del fracaso aparente de todos sus intentos encaminados directamente a la realización de sus designios, la importancia de un problema religioso. Pues bien, algo de este carácter de una experiencia vivida tiene también, en su *República,* el relato de cómo los temperamentos filosóficos se salvan milagrosamente de todos los obstáculos con que el ambiente corrompido amenaza desde el primer momento la trayectoria de su formación. Lo que infunde su carácter trágico a la existencia del hombre filosófico en este mundo, según Platón, es el hecho de que sólo puede sobreponerse a esos obstáculos por el influjo de una gracia o *tyché* divina especial y de que la mayoría de los hombres de esta clase estén condenados a perecer antes de alcanzar su pleno desarrollo.

Cuando Platón señala como principal peligro para esta clase de hombres una educación inadecuada,[1062] parece asentir a los reproches de la masa sobre la influencia funesta de los sofistas, dirigidos también contra Sócrates y de que éste fue victima. Pero si algo contradice en realidad a su criterio sobre la esencia de la educación es el atribuir a determinados individuos, cualesquiera que sean, una influencia decisiva sobre ella. Toda educación es, según él, función de la comunidad, lo mismo si se halla reglamentada por el estado que si actúa "libremente", y, consecuente con su criterio de que la verdadera educación sólo puede realizarse dentro de un estado perfecto, lo que le lleva a erigir en el pensamiento este tipo de estado como marco indispensable para la mejor educación, no importa los defectos de la educación existente a los educadores, sino a la colectividad. Quienes culpan a los sofistas de la degeneración de la juventud son, a su vez, los peores sofistas.[1063] En realidad, es la influencia del estado y de la sociedad la que educa a los hombres y hace de ellos lo que quiere. Las asambleas del pueblo, los tribunales, el teatro, el ejército y todos los demás conglomerados de masas que se apresuran violen-

[1061] 351 Carta VII, 326 E.

[1062] 352 Rep., 491 E.

[1063] 353 Rep., 492 A 5-B.

tamente a vitorear o denigrar lo que dicen los oradores, son los centros en que se forman los hombres de todas las edades, sin que ni los jóvenes ni la educación privada (Ιδιωτική παιδεία) puedan hacer nada para contenerlo.[1064] En esta situación, al individuo no le queda más camino que encontrar bien o mal lo que la masa califica así y tomar el juicio de ésta como pauta de su conducta, si es que estima en algo su vida. Ningún carácter, ninguna personalidad puede formarse como no sea de acuerdo con esta *paideia* ejercida por la masa, a menos que venga en su salvación la gracia especial de los dioses.[1065]Los individuos que se ganan con ello el pan (misqarnou=ntej i)diw~tai) y los que llamamos profesores y educadores sólo pueden educar a la 668 gente en aquello que les ordena la masa y que la opinión pública proscribe. Su terminología respecto a lo que es honrado o infamante es. si bien se mira, la misma que la de la masa.[1066] La verdadera falla de la educación sofística, que pretende inculcar a los hombres una cultura superior, está en que todos sus juicios estimativos proceden de esa fuente. Los educadores son los hombres que mejor comprenden las palabras y el tono que más gustan a "la gran bestia".[1067]Son los hombres que hacen de la adaptación una profesión. Por eso la educación y la pedagogía imperantes son, para Platón, una caricatura de la verdadera paideia.[1068] Ésta, como la salvación de los temperamentos filosóficos, que por lo demás no pueden forjarse sin ella, sólo puede producirse en este mundo en casos aislados, por obra de una gracia divina especial.[1069] Aquí se trasluce tácitamente ante el lector la conexión causal entre la salvación personal de Platón y el hecho de que encontrase en Sócrates al verdadero educador. Estamos ante el caso excepcional en que una personalidad individual puede trasmitir a sus discípulos bienes de valor eterno. Pero este educador de educadores, lejos de recibir recompensa alguna, hubo de pagar con la vida su independencia con respecto a la educación de la masa.

Este cuadro tiene como fondo, sin duda alguna, la democracia ateniense del

---

1064 354 Rep., 492 B-C.
1065 355 Rep., 492 D-E.

1066 356 Rep., 493 A.

1067 357 Rep., 493 A-B.

1068 358 Rep., 493 C.

1069 359 Cf. nota 349.

siglo iv, pero cuando Platón habla aquí de la "masa" se refiere a ella en un sentido general. Cuando la define diciendo que no sabemos nada de lo que es *en sí* bueno y justo[1070] no se refiere al *demos* ateniense concretamente, sino a la masa en general. El conocimiento de lo que es bueno en sí es una característica esencial del filósofo. Para Platón constituye una contradicción consigo mismo hablar de una masa filosófica (filo/sofon plh=qoj).[1071] La relación natural entre la masa y la filosofía es, precisamente, la mutua hostilidad: la una excluye a la otra. ¿Cómo podrá afirmarse en contra de aquélla el temperamento filosófico y llegar al desarrollo completo de su misión interior? Se ve rodeado de gentes que prevén la gran carrera futura de estos hombres altamente dotados y que pretenden ganárselos adulando sus instintos menos nobles. Pronostican al joven que llegará a imperar sobre griegos y bárbaros y le hinchan con absurdas y cortesanas figuraciones.[1072] Platón piensa indudablemente, al decir esto, en caracteres como los de Alcibíades y Critias, cuyos defectos habían querido imputársele a Sócrates y a su sistema de educación.[1073] No opta por sacudírselos, como hace Jenofonte;

[1074] los acepta como antiguos discípulos de la filosofía y los pone como ejemplos de temperamentos filosóficos dotados para llegar a lo más alto, aunque corrompidos luego por el medio ambiente. Hay en estas 669 grandes figuras de aventureros algo de "filosófico"; tienen un gran aliento y un brillo espiritual que los hace descollar sobre la masa. Ésta no puede realizar nunca nada grande, ni en lo bueno ni en lo malo. Sólo los temperamentos filosóficos son capaces de esto; sólo a ellos se les presenta la opción de llegar a ser grandes bienhechores de la humanidad o de figurar entre aquellos genios del mal que infieren a los pueblos el daño más terrible.[1075]

Nada nos acerca psicológicamente más al sueño del reinado de los filósofos que el paralelo entre estos temperamentos del tipo de Alcibíades y el carácter

---

[1070] 360 Rep., 493 B 7.

[1071] 361 Rep., 494 A.

[1072] 362 Rep., 494 C.

[1073] 363 Cf. supra, pp. 405 y 426.

[1074] 364 JENOFONTE, Mem., i, 2.
[1075] 365 Rep., 495 B.

del filósofo Platónico, al que la comparación con aquéllos presta fuerza y color. Este paralelo procede de un hombre que conocía íntimamente a figuras como las que pinta y se sentía del mismo calibre espiritual que ellas, pero que sabía también dónde se bifurcan sus caminos respectivos. Platón enfoca el problema de un modo esotérico, por decirlo así, como una persona que se siente personalmente afectada puede pintar la tragedia del carácter de otro miembro de su familia. La deserción de aquellos hijos arrebataba a la filosofía caracteres cuya misión no era llegar a ser los adversarios diabólicos de la verdad, sino los arcángeles llamados a rodear su trono. Sus vacantes veíanse ocupadas por gentes intrusas, indignas e incapaces de tan alta *paideusis* y poco apropiadas para fortalecer la confianza de los hombres en la misión de gobierno de los filoso-fos.[1076] Estos epígonos son los que rodean a Platón. Son poquísimos los caracteres espirituales que logran sustraerse a la corrupción; tal vez un hombre cultísimo y de carácter noble que se ve obligado a vivir como un extraño en el destierro y a quien este aislamiento involuntario sirve de tabla de salvación para no caer bajo las influencias corruptoras, un alma grande que acierta a nacer en una ciudad pequeña y que, por despreciarla, se vuelve hacia el mundo espiritual, o el representante de una especialidad que comprende con razón la pequenez de ésta y, volviéndole la espalda, abraza la senda de la filosofía.[1077] Es, verdaderamente, una extraña asociación la de esta galería de supervivientes en cuyas figuras se acusan con tanta claridad los rasgos de algunos de los adeptos individuales del círculo Platónico.[1078] Y es también extraño el tono irónico con que el filósofo se empequeñece a sí mismo inmediatamente después de proclamar seriamente el derecho de la filosofía a ocupar el trono de este mundo. Este *ethos* sirve de preámbulo a la siguiente confesión impregnada de la resignación más profunda y con la que Platón pone fin a su defensa de la filosofía.[1079]

670

[1076] 366 Rep., 495 C-D.

[1077] 367 Cf. la enumeración de los tipos salvados para la filosofía por el hecho de caer en el aislamiento y permanecer libres de contagio, Rep., 496 B -C.

[1078] 368 Teages, un discípulo de Sócrates, a quien sólo la debilidad física retrae de lanzarse a la política, se menciona incluso por su nombre. Los nombres de los demás se dejaba que los adivinase el lector contemporáneo. Hoy va no los conocemos.

[1079] 369 Rep., 496 C 5-E 2.

"Quien pertenece a este pequeño número y ha llegado a saborear cuanta dulzura y bienaventuranza hay en este bien y ha experimentado también suficientemente los desvarios de la masa y llegado a comprender que en los manejos de la política nadie hace nada sano y acertado, ni existe ningún aliado con ayuda del cual pueda uno actuar como paladín del derecho y confiar, por lo menos, en sustraerse a una segura destrucción, sino que como el que se ve metido entre bestias salvajes y no puede ni compartir su injusticia ni se siente tampoco con fuerzas para oponerse por sí solo a todas las furias, perderá la vida, sin provecho para sí ni para otros, antes de poder hacer nada bueno en favor de su patria ni de sus amigos; quien llegue a comprender todo esto, se quedará quieto y se aferrará a su propia faena, como cuando uno, ante una tolvanera y un temporal de agua, se echa a un lado para guarecerse junto a una paredilla del vendaval; y cuando ve cómo los demás viven entre la impureza se siente contento de verse limpio de injusticia y de poder vivir trabajando en lo suyo sin acusarse de nada malo, para dejar un día este mundo, al final de su carrera, con la conciencia tranquila, contento y en paz."

El filósofo desciende aquí de la cima de su pretensión ideal de reinar sobre el verdadero estado y retorna con callada modestia al rincón oscuro y humilde[1080] que el mundo real le asigna. Ya sabemos qué aspecto tendría el estado que él construiría si tuviese la posibilidad de hacerlo. Pero después de planear por los cielos del espíritu, el filósofo vuelve a encontrarse en realidad en el mismo sitio en que le vimos en el *Gorgias,* duramente asediado y rabiosamente censurado por retóricos y políticos. Muy lejos de la creencia de poder trasformar el estado real de su tiempo y rebelándose también contra la idea de lanzarse a la palestra de la lucha política, vuelve a ser lo que era allí: el verdadero hombre ignorado de la opinión del mundo. El centro de gravedad de su existencia queda más allá de la órbita del éxito, el prestigio y el poder, en la que se mueven los grandes a quienes el momento presente acata como tales. Su retraimiento de toda actuación pública constituye su verdadero poder. Ya en la *Apología* había pintado Platón a Sócrates como el hombre que sabe perfectamente por qué su demonio le había prevenido siempre, a lo largo de toda su vida, de actuar en política. Proclama abiertamente ante sus jueces que a la larga nadie puede hacer frente con éxito a la multitud, si pretende oponerse sin rebozo a sus injusticias. Quien real-

[1080] 370 Cf. Gorg., 485 D.

mente quiera luchar por la justicia tiene que hacerlo en la vida privada, y no como político.[1081] Se equivocan, pues, aquellos intérpretes que creen que Platón no abandona su intención primera de actuar prácticamente en el estado de su tiempo hasta que adopta esta actitud en las palabras de resignación citadas más arriba de su *República.* La *Carta séptima* dice con toda claridad, y la *Apología* lo confirma, 671 que la muerte de Sócrates produjo la gran crisis en la voluntad política de Platón.[1082] La trágica confesión que se contiene en la *República* no se distingue en el fondo de aquélla, aunque se destaque por la fuerza de expresión poética que Platón había adquirido por los largos sufrimientos que este destino le impusiera. La clara renuncia de principio contenida en la *Apología* se convierte en una actitud religiosa, cuyo concentrado recogimiento parece como un examen final de conciencia, al modo de los que aparecen descritos en los mitos ultra-terrenales del *Gorgias* y de otros diálogos Platónicos.

El hombre filosófico se distingue por el ser ignorado del mundo de todos los ideales anteriores del hombre que habían cobrado forma en las obras de los poetas griegos. Todos ellos eran la expresión de una virtud arraigada en la *polis* real. La comunidad de los ciudadanos veía reflejarse en aquella poética transfiguración su propia aspiración suprema y su manera de comprender el mundo. La alta imagen Platónica del hombre filosófico y de la virtud filosófica se halla en contraposición con la virtud cívica de la colectividad, que con ello deja de ser tal colectividad. Su involuntario aislamiento responde a la conciencia de perseguir un fin más alto y de poseer un conocimiento más profundo de los verdaderos valores de la vida que los otros, por mucho que éstos predominen numéricamente. El filósofo convierte la necesidad de la minoría en una virtud. La comunidad política real se reduce para él a la simple masa. En la imagen del puñado de supervivientes que consiguen salvar y mantener indemne su temperamento filosófico a través de todos los peligros se revela una nueva conciencia de la comunidad: la conciencia colectiva del propio círculo de la escuela o de la secta.

El rumbo hacia la creación de esta clase de escuelas representa un hecho histórico de enorme alcance, que todavía hoy contribuye esencialmente a

---

[1081] 371 Apol, 31 E.

[1082] 372 Carta VII, 325 B s.

determinar el carácter de las relaciones entre el individuo y la colectividad. Detrás de la escuela o de la colectividad aparece siempre como verdadera fuerza motriz la personalidad espiritual, que habla en nombre de su conocimiento y congrega en torno suyo aliados, animados por la misma idea. Aunque Platón trace aparentemente una imagen autoritaria del estado, esto no debe hacernos olvidar que su postulado, irrealizable en la política real, de elevar la verdad filosófica a suprema instancia de poder, responde en realidad a una enorme exaltación de las pretensiones de la vigencia de la personalidad espiritual, y no al desconocimiento de su valor. La única consecuencia real en que se traduce esta soberanía espiritual en el plano social es la creación de colectividades en forma de escuelas, al modo de la Academia fundada en Atenas por Platón. Profesores y discípulos habían existido siempre, pero sería un anacronismo histórico concebir como escuelas de tipo Platónico las colectividades de 672 esta clase que conocernos de la filosofía presocrática. El título precedente de la escuela Platónica lo encontramos en el círculo de los pitagóricos del sur de Italia, y la circunstancia de que Platón fundase su Academia inmediatamente después de su primer viaje al occidente griego, en el que tuvo ocasión de entablar un contacto bastante estrecho con los pitagóricos, indica que entre estos hechos existía una íntima relación. Los pitagóricos formaban una asociación con una forma de vida fija y el βιος filosófico de Platón parece presuponer en cierto modo este tipo de vida, si bien el presentar a Pitágoras como el padre del ideal filosófico de vida de tipo Platónico e incluso de la palabra "filosofía" es caer indudablemente dentro del terreno de la leyenda.[1083] A pesar de la especulación Platónica sobre el estado, la escuela de Platón no actuaba como grupo político en la vida de su ciudad natal, como actuaban los pitagóricos antes de la destrucción de su orden. En la *Carta séptima,* Platón expone detalladamente, en relación con la aventura política de su discípulo predilecto Dión de Siracusa. las razones de principio que le llevaban a abstenerse de toda actuación revolucionaria en Atenas. Sus relaciones con su ciudad patria son las del hijo ya adulto y emancipado con respecto a sus padres, cuyos actos y principios no puede aprobar. Expresa esta reprobación cuando lo juzga necesario, pero ella no le exime de los deberes de la devoción

[1083] 373 Cf. mi obra Aristóteles, p. 120. J. L. Stocks hizo un intento para salvar la historicidad de la tradición contenida en CICERÓN, Tusc. Disp., v, 3, 8, según la cual fue Pitágoras quien empleó y reivindicó para s! la palabra filósofo. Pero yo no he podido sumarme nunca a las razones de mi excelente amigo, cuya temprana muerte fue una pérdida considerable para los estudios clásicos.

filial ni le autoriza al empleo de la violencia.[1084]

La Academia no habría podido existir, en realidad, sino en el seno de la democracia ateniense, la cual dejaba hablar a Platón aunque criticase a su propio estado. Hacía ya mucho tiempo que en ella se consideraba como un grave error el haber condenado a Sócrates y se veía en su heredero sobre todo al hombre que acrecentaba la fama espiritual de la ciudad, la cual, aunque su posición exterior de poder vacilase, iba convirtiéndose cada vez más en el centro espiritual del mundo helénico. La vida retraída y apartada del mundo de los filósofos de la Academia, sustraída también en el espacio al ruidoso tráfago de la ciudad e instalada sobre la apacible colina verde de Colonos, hizo surgir aquel extraño tipo de hombre que Platón pinta con amorosa ironía en la digresión del *Teeteto.*[1085] Son hombres que no conocen el mercado ni el foro ni la asamblea del pueblo y que saben tan poco acerca de los árboles genealógicos de los linajes distinguidos como en lo tocante a las novedades que circulan en las hablillas de la ciudad. Se hallan tan abstraídos en los problemas matemáticos y astronómicos y su mirada está tan pendiente de las altas regiones, que se mueven torpemente en el mundo real y tropiezan in-

673

cluso en cosas que no representan obstáculo alguno para quienes marchan por la vida con los "ojos abiertos" y un poco de "sentido común". Platón se halla tan convencido del valor intrínseco de estos hombres y de la centella divina que llevan en su espíritu, que el hecho inevitable de que la sociedad los desconozca le incita a exagerar la pintura de la imagen externa del filósofo hasta convertirla en caricatura, para suscitar con ello en el filisteo aquella irritación que tanto complace a los verdaderos amantes de este raro tipo de hombre. Este sentimiento de vida del hombre filosófico encierra un auténtico estetismo, pero sin las notas de exaltación y vanidad del afán consciente de originalidad. Este retrato debía de ser mucho más parecido al filósofo real que el ideal de la formación armónica del cuerpo y del espíritu que Platón establece en la *República* para sus "guardianes". Pero lo que dice en el *Teeteto* acerca de los intereses espirituales del filósofo encaja exactamente dentro del marco, expuesto a continuación, de los estudios que debe seguir en la *República* el "regente"-filósofo. La trayectoria de estos estudios ilustra en cierto

[1084] 374 Carta VII, 331 B-D.

[1085] 375 Teeteto, 173 C s.

modo la tesis del *Teeteto* según la cual el saber del filósofo no es algo tan fácil como las percepciones de los sentidos que posee el hombre desde el momento mismo en que nace, sino algo que "brota en él" solamente a fuerza de mucho esfuerzo y de una larga educación (παιδεια).[1086] La *República* nos permite apreciar cuál era la estructura de esta *paideia* dentro de la Academia Platónica, y en esta parte de su obra Platón no nos brinda sólo un ideal, sino un fragmento de la realidad.

Después que el filósofo desciende a la resignación de la grandeza desconocida y del retraimiento ante el mundo, es difícil retornar a la idea de que representa el hombre llamado a dominar el estado del futuro. El filósofo real, tal como se nos ha revelado últimamente, aparece un poco ridículo ante nosotros, como se le contempla a la luz de aquella aspiración. Pero esto, para Platón, no es sino una nueva ilustración de su teoría botánico-patológica de la influencia perniciosa de un medio ambiente malo sobre la educación. El filósofo es una planta divina que, trasplantada al suelo yermo de los estados actuáles, tiene necesariamente que degenerar o adaptarse.[1087] En cambio, cultivada en las condiciones propicias del estado ideal, revelará su origen divino.[1088] En ninguna otra parte se expresa con más claridad que aquí que el estado perfecto de Platón no es sino la forma de la comunidad, necesaria para conseguir un pleno desarrollo de las dotes del temperamento filosófico del hombre. Por otra parte, al erigir al filósofo en el regente de su estado, Platón infunde a éste el espíritu que le garantiza la efectividad de su sistema educativo y el establecimiento de una tradición dentro de él. Sólo él satisface el postulado 674 de una suprema instancia creadora en materia de educación, en la que viene a desembocar como último resultado la construcción del estado ideal.[1089] La educación filosófica anterior no podía alcanzar su meta suprema de ser una cultura "política ', porque se situaba siempre en una edad falsa. Era, simplemente, "una *paideia* y una filosofía para adolescentes".[1090] Con ello, Platón abraza de nuevo la lucha contra el estudio

---

[1086] 376 Teeteto, 186 C: δια πολλών πραγμάτων και παιδείας παραγίγνεται.

[1087] 377 φυτόν οὐράνιον, Timeo, 90 A. Simiente ajena, ξενικόν στέρμα, Rep., 497 B.

[1088] 378 Rep., 497 B 7-C 4.

[1089] 379 Cf. supra, p. 629

[1090] 380 Rep., 498 B, y Cf. Rep., 498 A.

filosófico "encaminado simplemente a la cultura", que caracteriza la práctica de los sofistas.[1091] Y proclama su propio programa que infunde al concepto de la cultura un sentido mucho más amplio, concibiéndola como un proceso que abarca la vida toda. El hombre cambiará su modo de enjuiciar el poder educativo del saber cuando aprenda a conocer y contrastar lo que el verdadero saber es. No se ha asimilado todavía la idea de un saber libre, perseguido sólo en gracia al propio saber, sin ninguna otra consideración.[1092] Únicamente conoce el saber bajo la forma de ingeniosas y sutiles artes retóricas, intrínsecamente carentes de objeto y de alcance y buenas sólo para la mera satisfacción de querellas personales.[1093] El hombre tiene que darse cuenta ante todo de que los que ahora considera tales no tienen nada de verdaderos filósofos. La llamada abstracción del filósofo con respecto al mundo le parecerá menos despreciable cuando comprenda que quienes consagran su vida al examen del orden divino superior no pueden mezclarse en las envidias y querellas demasiado humanas, en esos pleitos odiosos y esos manejos calumniosos de la clase de hombres que el mundo considera falsamente como los eruditos, los intelectuales, y que en realidad no son más que unos intrusos insolentes en la casa de los filósofos.[1094] El hombre que aspira a conocer el mundo de la existencia pura, ordenado por los dioses y para toda una eternidad, debe ser un hombre en quien rebose el orden divino.[1095]

Al igual que en el *Teeteto,* el tipo del filósofo *es* aquí, comparado con el Sócrates de las obras anteriores, sorprendentemente parecido al matemático y al astrónomo. En ambas obras, cercanas en el tiempo, nos encontramos también con la idea, expuesta a propósito de esto, de la adecuación esencial del filósofo a su objeto, lo divino.[1096]Sin embargo, en la *República* no aparece como el destino final del filósofo la vida predominantemente contemplativa que se ve obligado a llevar dentro del mundo circundante actual. En la república ideal, el filósofo saldrá del estado de mera contemplación para

---

1091 381 Cf. supra, p. 527.

1092 382 Rep., 498 D-499 A.

1093 383 Rep., 499 A-B.

1094 384 Rep., 500 A-B.
1095 385 Rep., 500 C.
1096 386 Cf. Teeteto, 176 B: o(moi/wsij qew~| kata\ to\ dunato/n.

abrazar un estado de creación. Se convertirá en "demiurgo" y trocará la única labor creadora que le es dado realizar bajo las circunstancias actuales, la de su propia formación (e(auto\n pla/ttein), por la de la formación de caracteres humanos (h)/qh), ya sea en el campo de la vida 675 privada o en el del servicio público.[1097] Se convertirá así en el gran pintor que, a la luz del modelo divino que lleva en su interior, estructurará la imagen de la verdadera *polis.*[1098] Esto nos recuerda aquel pasaje en que Sócrates, después de dar los últimos toques a su proyecto de estado, se comparaba al pintor que traza la imagen del más hermoso de los hombres; [1099] pero aquí no se trata ya de un modelo al que haya de ajustarse la realidad, sino de la imagen de la realidad misma, calcada sobre el paradigma divino albergado en el alma del filósofo. El pintor es el guía del estado y éste el *pinax,* la tabla sobre la que, después de limpiarla con todo rigor, cobra contorno y color la imagen del hombre nuevo. Mezclando las características de lo eternamente justo, bello, prudente, de todas las demás virtudes y de los rasgos que descubrimos en el hombre real, es decir, mezclando la idea y la experiencia, surge ante el artista filosófico, en vez de aquella imagen "semejante a los dioses" (qeoei/kelon) que Homero representa en los hombres de su epopeya, una imagen adecuada a ellos, "semejante al hombre" (a)ndrei/kelon).[1100]

Platón traza aquí expresamente, una vez más, el paralelo entre la poesía y la filosofía, que guía todo su pensamiento y toda su obra. El filósofo se halla en condiciones de rivalizar victoriosamente con la *paideia* del poeta, porque tiene un nuevo ideal de hombre. Platón opera en este punto la trasposición de lo épico-heroico a la imagen filosófica del hombre y orienta su obra fundamental sobre el eje hu-manista en torno al cual gira toda la historia del espíritu griego, pues para nosotros existe humanismo allí donde la educación se proyecta conscientemente sobre la imagen esencial del hombre. De este

---

[1097] 387 Rep., 500 D. Es un pasaje de gran interés, de una parte porque es aquí donde aparece expresado por vez primera en la historia pedagógica el concepto de la propia formación, y de otra parte, porque esclarece con una nitidez maravillosa el ideal y la realidad de la paideia filosófica de Platón. En la penuria en que Platón vive, su filosofía sólo es formación de sí mismo, y no cultura.

[1098] 388 Rep., 500 E.

[1099] 389 Rep., 472 D. Cf. supra, p. 655.

[1100] 390 Rep., 501 B.

modo, Platón contrapone al mismo tiempo al tipo sofista, que no encerraba ninguno de estos ideales humanos y cuya característica fundamental acaba de definir por la adaptación espiritual al estado real vigente en cada caso, su propio humanismo filosófico. Este humanismo Platónico

no es apolítico por principio, pero no saca su punto de vista político de la realidad del mundo empírico, sino de la idea, que es para él la verdadera realidad. Persevera en su disposición permanente y en cierto modo escatológica a entregarse como fuerza auxiliar al mundo divinamente perfecto que pertenece al "porvenir". Pero no puede renunciar a su derecho de crítica frente a ninguna de las formas de la realidad estado, pues su mirada no se dirige a ningún modelo temporal, sino al modelo eterno.[1101] Platón coloca simbólicamente la 676 imagen de lo "humano" o de lo "semejante a lo humano", como él auténtico contenido y el auténtico sentido del verdadero estado, en el vestíbulo de la *paideia* de los "regentes". La cultura humana es imposible sin una imagen ideal del hombre. La "propia formación", a la que se reduce en realidad, por el momento, la *paideia* filosófica, adquiere su sentido social más alto al referirla al estado ideal, cuyo camino prepara. Platón no concibe esta relación a "modo de un como si", de una mera ficción, sino que también en este punto dice expresamente que el estado ideal es un estado posible, aunque de difícil realización.[1102] De este modo, salvaguarda el concepto del "porvenir", para el que se forma el filósofo, contra el peligro de que se deslice hacia lo imaginario y da a la "vida teórica" del filósofo, con la posibilidad de tomar en todo momento cuerpo en la práctica, una tensión maravillosa de que carece la ciencia fundamentalmente "pura". Esta posición intermedia que ocupa entre la investigación pura desligada de todo fin práctico-ético y la cultura meramente práctica, política, de los sofistas, hace que el humanismo Platónico sea en realidad superior a ambas.

1101 391 La relación entre la filosofía y el estado constituye el paralelo griego de la relación entre los profetas y los reyes de Israel.

1102 392 Rep., 499 C-D.

LA REPÚBLICA II - LA "PAIDEIA" DE LOS "REGENTES". EL MODELO DIVINO

677

LA NECESIDAD de dar una cultura especial a los "regentes" llamados a velar por la conservación del espíritu de la verdadera educación en el estado perfecto, se había manifestado ya inmediatamente después de poner fin al proyecto de educación de los "guardianes",[1103]aunque este problema había sido desplazado por otras cuestiones, como la de la educación de la mujer y del niño y de la comunidad de mujeres.[1104] Sin embargo, la tesis del reinado de los filósofos, que al parecer sólo empieza estableciéndose como premisa para la realización de estos postulados, nos lleva de nuevo por sí misma al problema de la educación de los "regentes"; [1105] una vez que la "salvación del temperamento filosófico" se patentiza esencialmente como el problema de su adecuada educación.

La cultura música y gimnástica de los "guardianes" era la *paideia* de la antigua Grecia, filosóficamente reformada, que en su parte espiritual descansaba en su totalidad sobre el hábito y la costumbre.[1106]Platón la razona con ideas acerca de lo que es bueno y justo, ideas que no se detiene a probar, sino que da por supuestas como válidas. Su fin es producir la euritmia y la armonía del alma, pero no el descubrir la razón por virtud de la cual este tipo de ritmo y de armonía es bueno. La razón no puede descubrirse en esta fase de la educación, pero en quienes están llamados a estructurar y vigilar la educación, en los "regentes", ese conocimiento debe existir antes de acometer su

---

[1103] 1 Selección de los mejores "guardianes", Rep., 412 C. La primera alusión a la necesidad de darles una cultura especial figura en 416 C: o(/ti dei= au)touj th=j o)rqh=j tuxei=n paidei/aj, h(/tij pote/ e)stin. En la adición va implícita de antemano la confesión de que esta cultura no es idéntica a la paideia de los "guardianes" descrita más arriba. Platón alude desde el primer momento a la cultura de los "regentes", tal como se describe en los libros VI y vii.

[1104] 2 Rep., 499 C ss.

[1105] 3 La disquisición sobre la educación de los "regentes" comienza en Rep., 502 C-D.

[1106] 4 Cf. supra, γι. 603.

obra. Es la meta de su formación especial, que debe ser. por tanto, una formación filosófica. Y aunque sea posterior en el tiempo a la formación gimnástico-"música", la segunda fase es, en cuanto al concepto y a la naturaleza, anterior a la primera. Es de ella de donde tiene que arrancar el edificio de toda la educación. Platón la vincula con la primera fase mediante el concepto del paradigma, que coloca en el centro de ambos como el patrimonio que predestina 678 al filósofo para ser "regente" y educador en el más alto sentido de la palabra. [1107] Llama a la norma suprema o a la "imagen modelo", a la luz de la cual traza la p*aideia* de los "guardianes", la "mayor lección" (me/giston ma/qhma) por ser el conocimiento más difícil de comprender y al mismo tiempo el más importante que el regente del estado debe adquirir.[1108] En la palabra *mathema* estriba lo que hay de decisivamente nuevo en la cultura filosófica frente a todas las fases anteriores de la *paideia,* a saber: el hecho de que su contenido paradigmático no se encierra en una serie de distintos mandatos o formas poéticos, sino en un conocimiento general, que es el conocimiento de un objeto único. El carácter inconmovible y firme que Platón exige para el "regente" debe ir aparejado a las dotes espirituales más altas y requiere, además, el control del más exacto de los conocimientos (a)kribesta/th paidei/a).[1109] No debe sentir miedo ante las dificultades del estado, como no debe sentirlo tampoco en otras situaciones, siempre y cuando que después de las fatigas del ejercicio físico comience la "gimnasia del espíritu".[1110]

Hegel escribió la famosa frase de que el camino del espíritu es el rodeo. En apariencia, el camino natural es aquel que lleva derechamente a la meta. Pero a veces lo separa de ésta un profundo abismo oculto tal vez a la vista de quien lo contempla, o se interponen ante ella otros obstáculos que impiden abordarla directamente. La superación de estos obstáculos por medio de un

---

[1107] 5 Rep., 484 C. El concepto del modelo se ha preparado ya antes de este pasaje al caracterizar la imagen del estado ideal y del hombre justo, Rep., 472 C y 472 D. Sin embargo, estas imágenes ideales del estado y el hombre sólo puede poseerlas el filósofo, ya que él lleva en su espíritu el conocimiento del bien por antonomasia.

[1108] 6 Rep., 503 E, 504 D, 504 E, 505 A.

[1109] 7 En Rep., 503 C, se requiere un carácter sólido y constante; en 503 D, la más cuidadosa formación del espíritu. En 504 B y E el concepto de la acribia o exactitud designa la verdadera antítesis de la cultura de los "regentes" con respecto a la de los "guardianes".

[1110] 8 Rep., 503 E.

rodeo consciente que hace asequible la meta, aunque sea no pocas veces entre grandes dificultades, constituye la esencia de toda investigación metódica, y especialmente la del pensamiento filosófico. Por lo demás, tiene uno la impresión de que Hegel, con su máxima, no hace más que elevar a fórmula general una convicción que Platón le ha trasmitido. En el pasaje de la *República* en que éste razona la necesidad de dar una educación especial a los "regentes", recuerda[1111] que al tratar más atrás del problema de las cuatro virtudes en que desemboca la educación de los "guardianes" sólo consideró ese estudio como puramente esquemático y provisional, declarando que para llegar a un conocimiento 679 completo de la cosa sería necesario dar un "rodeo más largo '. Allí estudió que éste era innecesario con respecto a la fase inicial de la cultura de los "guardianes". Pero al abordar la educación verdaderamente filosófica vuelve a él y exige que los futuros "regentes" den ahora este rodeo, ya que sin él no llegarían nunca al conocimiento de "la mayor lección". Se ha discutido qué debe entenderse por tal rodeo, pero a pesar de la expresión un tanto vaga que figura en el pasaje en que primeramente se habla de él,[1112] el hecho de que al abordar el problema de la educación de los filósofos se recoja de nuevo la imagen del rodeo indica sin dejar lugar a dudas que sólo puede aludir al mismo camino de la cultura filosófica que los "regentes" han de abrazar. Y es precisamente porque lo concibe como el camino de la educación para los futuros estadistas, como el camino de la "cultura política", por lo que encontramos perfectamente adecuada la caracterización de la educación matemático-dialéctica exigida por Platón como un "rodeo".[1113] En ella se señala de modo expreso lo que hay

[1111] 9 Rep., 503 E-504 B. Esta referencia retroactiva se remite a Rep., 435 D. Aquí se habla por vez primera de una makrote/ra o(do/j, que en 504 B se denomina makrote/ra peri/odoj. Cf. también 504 C 9: makrote/ran (scil. o(do/n) toi/nun.. . perii=te/on to~| toiou/tw|.

[1112] 10 Rep., 435 D.

[1113] 11 No debe pasarse por alto que la noción fija de la cultura dialéctica como un "rodeo" necesario para el estadista futuro figura también en el Fedro. Platón trata también de demostrar aquí que la dialéctica, que adversarios como Isócrates consideraban ajena a la vida o inútil, es algo indispensable para el político y el retórico. Cf. infra, lib. iv. Isócrates suele contraponer su propia paideia como la paideia verdaderamente política a la gimnasia Platónica del espíritu.

de nuevo e insólito en este programa: el postulado de una larga formación puramente espiritual para hombres llamados a servir a la práctica. Platón formula en las siguientes palabras el principio que le lleva a considerar necesario este rodeo: cuanto más alto es el valor de que se trata, mayor debe ser el grado de exactitud y de pureza de nuestro conocimiento del objeto.[1114] Es el antiguo postulado socrático según el cual el político debe tener un conocimiento pericial y exacto del supremo fin de toda la conducta humana. Y el medio de cumplirlo es, para Platón, la ciencia de la dialéctica que él desarrolla partiendo del arte socrático del diálogo.

Sin embargo, antes de decirnos algo más en detalle acerca de este rodeo, endereza nuestra mirada hacia la meta, hacia la cumbre escarpada que debemos escalar. Esta meta, que hasta ahora sólo había mencionado en términos generales como la "mayor lección", no es otra que la idea del bien, es decir, aquello por *medio de lo cual* todo lo justo, lo bello, etcétera, *es* provechoso y saludable.[1115] Sin su conocimiento, todo otro saber sería inútil. ¿Y qué valor tendría poseer una cosa que no sirviese para nada? La denominación Platónica del "bien", como lo llama simplemente la mayoría de las veces, concebido como idea del bien, sólo significa en primer lugar, como significa la palabra idea, la bondad general, la unidad de lo bueno compendiada en el concepto, por oposición a la variedad de las distintas cosas con-

680

cretas a que asignamos el predicado de "buenas", porque, según lo dice Platón, '"comparten" de algún modo la idea del bien. Y aunque este modo de ver sea ajeno al sentido usual de las cosas, también la masa reconoce una especie de *summum bonum,* como hace, por ejemplo, al reducir al placer que produce todo lo que tiene para ella algún valor.[1116] Pero desde el *Gorgias* y ya, indirectamente, desde el *Protágoras,* sabemos que esta premisa vulgar del placer concebido como supremo bien no se compadece con la distinción entre sensaciones de placer buenas y malas, distinción que considera no menos evidente la mayoría de los hombres.[1117] Las personas más cultas propenden

---

[1114] 12 Rep., 504 E.

[1115] 13 Rep., 505 A.
[1116] 14 Rep., 505 B.

[1117] 15 Rep., 505 C. Cf. la distinción de los placeres buenos y malos en Gorgias, supra, p.

más bien a reputar como el supremo bien la sabiduría y la razón. Pero cuando se les pregunta a qué tipo de conocimiento se refieren, contestan: al conocimiento del bien.[1118] Platón no se propone en modo alguno, como se desprende de otros diálogos, rechazar pura y simplemente los dos criterios aquí contrastados. En el "bien humano" verdadero a que ambos tienden se contienen, según la doctrina del *Filebo,* tanto el placer como el conocimiento racional, debidamente mezclados.[1119] Pero lo supremo no son ni el placer ni la razón en sí; [1120] los representantes de estas dos concepciones del bien humano coinciden más bien en el hecho de que ambos, como Platón apunta en la *República,* sin darse cuenta de ello, asignan al bien un rango más alto en el reino de los valores que aquel que ocupa lo que según sus palabras se considera como lo supremo, y lo demuestra el que antepongan los placeres buenos a los malos o el conocimiento del bien a todos los demás.[1121] Pero, para establecer, la importancia que la idea del bien tiene para la cultura de los "regentes", no es necesario que determinemos previamente su esencia. Nos basta con fijarnos en la característica más general del bien, de que todo el mundo tiene conciencia, sabiendo en efecto que es aquello acerca de lo que nadie se equivoca voluntariamente,[1122] para comprender que no podríamos encomendar la dirección del estado a un guardián que ignorase la solución de este problema de los problemas.[1123]

Platón no intenta tampoco en lo sucesivo definir en un sentido estricto la naturaleza del bien en sí. No lo hace en ninguna de sus obras, a pesar de la frecuencia con que conducen a este punto al final de su investigación. Entre las obras restantes de Platón, es en el *Filebo* donde se investiga de un modo más sistemático el problema aquí planteado: el de si el bien supremo es el

---

530.

[1118] 16 Rep., 505 B-C.

[1119] 17 FU., 66 B-C. El "bien humano" es diferente del "Bien en sí mismo".

[1120] 18 FU., 22 B.

[1121] 19 Rep., 505 C.

[1122] 20 Rep., 505 D.

[1123] 21 Rep., 505 E.

placer o la razón; pero sin que tampoco allí se llegue al final a ninguna definición definitiva de lo que es el bien. Lo que se hace es deducir sólo tres de sus 681 características: la belleza, la simetría y la verdad,[1124] para decidir a la luz de estos criterios cuál de las dos cosas, el placer o la razón, se acerca más, relativamente, al bien. En la *República,* Platón hace que su Sócrates se repliegue primeramente sobre la "ignorancia" del Sócrates histórico, cuando su interlocutor Glaucón le invita a que no se limite a exponer los dogmas de los otros y se decida a decir cuál es su criterio acerca del bien.[1125] Pero ahora Platón no le consiente ya esta retirada al Sócrates que en la *República* no da nunca pruebas de semejante escepticismo, sino que define el arte de gobernar el estado como un arte sencillamente susceptible de ser aprendido.[1126] Y hace que Glaucón le diga que podría darse por satisfecho si pudiera manifestarse acerca del bien en los términos provisionales en que antes lo hiciera acerca de la virtud cívica.[1127] Recuérdese que, al tratar de la educación de los "guardianes", no había determinado de un modo definitivo la esencia de las cuatro virtudes, sino que se había limitado a asignarles, de un modo más bien esquemático, el lugar y la función que les corresponden dentro del alma, trazando un paralelo entre ellas y los estamentos y su función dentro del estado.[1128] De un modo análogo procede ahora con el problema del bien, rehuyendo todo lo excesivamente técnico-filosófico e ilustrando en vez de ello la posición y la acción del bien en el mundo por medio de una analogía plástica. Una alegoría en la que la fuerza poética suprema se combina con la agudeza plástica del trazo lógico, descubre de golpe el lugar y el sentimiento de la idea del bien que hasta ahora se habían mantenido deliberadamente oscuros en las obras de Platón, o sólo como un punto dibujado en la lejanía, como el principio supremo de la filosofía Platónica.

Mientras que en el transcurso del diálogo había llegado a ser dudoso si realmente podía darse un conocimiento adecuado del bien bajo la forma de una definición conceptual, la alegoría que en vez de ella nos brinda Platón

[1124] 22 FU., 65 A.

[1125] 23 Rep., 506 C.

[1126] 24 Cf. supra, p. 663. En la imagen del verdadero capitán, Rep., 488 B y 488 E, es sólo hoi polloi quien cree que el arte de la navegación política no puede ser enseñada.

[1127] 25 Rep., 506 D.

[1128] 26 Cf. supra, p. 635.

encauza el problema por otro camino aproximativo. La "contemplación" era en la dialéctica Platónica la expresión de la función espiritual en virtud de la cual se ve en lo múltiple la unidad de la idea y que el propio Platón caracteriza a veces con el nombre de *sinopsis*.[1129] Pero como el camino dialéctico que conduce a la contemplación de la idea del bien, al llegar a su última parte, ya no puede exponerse por escrito, lo sustituye por la contemplación sensorial de su "analogía" en el mundo visible. Lo eternamente bueno, nos dice, revela su esencia[1130] en su hijo, el supremo dios visible del 682 cielo, Helios, el Sol. Platón no llama dios al padre, pues ello equivaldría a dar como supuesto lo que se trata precisamente de investigar. Por tanto, su teología se remonta, por el momento, con su simbolismo plástico, hasta el hijo. Sócrates descarta el deseo manifestado por Glaucón de que otra vez le cuente una "historia" semejante en relación con el padre, diciéndole que le agradaría ser capaz de relatarla y que sus oyentes lo fuesen de concebirla. Luego, "Sócrates" se remite brevemente a lo que ya antes expusiera más en detalle, en este mismo diálogo y más en detalle en otros con respecto a la teoría de las ideas[1131] e investiga, consecuente con la antítesis entre la idea y el fenómeno, los dos mundos: el inteligible y el visible. Al mundo que percibimos por los sentidos lo llamamos visible, porque de todos los sentidos del hombre el más noble es el de la vista.[1132] Esta primacía se justifica diciendo que el ojo necesita la luz como medio para ver y que la luz es digna de respeto en un sentido muy especial. La *causa* a que se debe que el ojo vea y que, por tanto, el mundo exterior sea visible para él es aquel de los dioses del cielo que nos envía la luz: Helios. (Al llegar aquí, recordamos el punto de vista antes apuntado y derivado según el cual el conocimiento es de por sí el bien,[1133] y sospechamos a dónde quiere ir Platón con su símil. Lo que trata de demostrar es la realidad objetiva del bien, con independencia de la conciencia humana.) ¿Qué relación existe, se pregunta, entre nuestra capacidad para ver y este dios celestial de la luz? Helios no es ni nuestra

---

[1129] 27 Cf. supra, pp. 485, 501, 555.

[1130] 28 Rep., 507 A.

[1131] 29 Rep., 507 A. Cf. antes 476 A s.s. Las palabras a)/llote h)/dh polla/kij remiten a los diálogos en que Platón había examinado la teoría de las ideas con más amplitud como el Fedón, el Simposio, etcétera. En la República, donde desarrolla su paideia como un todo, no tiene tiempo para tales detalles.

[1132] 30 Rep., 507 C.

[1133] 31 Cf. Rep., 505 B.

capacidad de visión ni el ojo que la encierra.[1134] Podemos decir que la vista es el más solar de nuestros sentidos, pero la capacidad de ver proviene ante todo de la luz que irradia el sol y que la baña desde el exterior. Gracias a ella, puede el ojo ver el mismo sol, pero el sol no es la vista, sino la fuente de la luz y, por tanto, la causa de toda visión.

Ahora, estamos ya muy cerca de la comprensión de este fenómeno del conocimiento y de la importancia que la idea del bien tiene en él. El alma del hombre es como el ojo.[1135] Si no miramos a la región de que irradia con brillantes colores la luz del día, sino a las tinieblas de la noche iluminada débilmente por las estrellas, el ojo ve poco y parece ciego, como si careciese de toda fuerza de visión. Pero cuando Helios ilumina el mundo, su mirada es clara y su capacidad de visión completa. Lo mismo ocurre con el alma: cuando mira al mundo que resplandece claramente con la luz de la verdad y del ser. el alma conoce y piensa y se halla dotada de razón. Pero cuando lo que contempla es lo envuelto en las sombras, lo que germina y lo que 683
perece, sólo engendra simples opiniones, su mirada es débil, se mueve por tanteos y se asemeja a algo carente de razón. Lo que confiere a lo conocido carácter de verdad y al que conoce fuerza de conocerla es la idea del bien.[1136] Es cierto que nosotros conocemos también (del mismo modo que nuestro ojo ve al sol) esa idea, *causa* del conocimiento y de la verdad, pero ella es de por sí más esplendorosa que nuestra verdad y nuestro conocimiento (como el sol es de por sí más esplendoroso que nuestra visión). Y así como el sol es la fuente de la luz, que hace visible al mundo visible, la idea del bien es la fuente de la verdad y de la cognoscibilidad, que hace que el mundo cognoscible sea cognoscible. Por tanto, nuestro conocimiento del bien no es el bien mismo, del mismo modo que la capacidad de visión de nuestro ojo no es el sol.[1137] Pero así como el ojo es el más *helioido,* el más solar de todos nuestros sentidos, el saber y la verdad son los más *agatoidos,* los más afines a la forma prototípica del bien.[1138] Sin embargo, el símil arroja su luz más allá todavía. El

[1134] 32 Rep., 508 A.

[1135] 33 Cf. sobre lo que sigue Rep., 508 B ss.

[1136] 34 Rep., 508 D.

[1137] 35 Rep., 508 E.

[1138] 36 Rep., 509 A.

sol no da al mundo de lo visible sólo la visibilidad, sino también, aunque él mismo no lo sea, el nacimiento, el desarrollo y la nutrición. Pues bien, de modo análogo, el mundo de lo cognoscible no recibe de la idea del bien sólo la cognoscibilidad, sino también el ser, aunque el bien en sí no sea el ser, sino algo superior a él por su rango y su poder.[1139] Esta doble significación del bien como causa de todo conocer y de todo ser, justifica que se le reconozca como rey del mundo invisible de lo cognoscible, con rango equivalente al reinado de Helios dentro del mundo visible.[1140]

Los pensadores griegos anteriores a Platón habían predicado su principio supremo, ya se tratase de la causa primigenia material fuente de vida, o del espíritu que guiaba el mundo, simplemente como Dios o como "lo divino".[1141] La filosofía griega dirigió su atención 684 desde el primer momento a la naturaleza *(physis)* de la realidad o de lo '"existente". De aquí surgió lo que hoy solemos llamar ciencia. Pero desde el siglo xix se propende en grado cada vez mayor a perder de vista, ante este aspecto de la filosofía griega, su función religiosa o, por lo menos, a considerar este ropaje solemne como el simple cascarón del huevo. Esto le incapacita a uno totalmente para

---

1139 37 Según Rep., 509 B, el bien queda más allá del ser (e)/ti e)pekeina th=j ou)si/aj). Pero Cf. 532 C, donde la contemplación de la idea del bien se designa como contemplación de lo mejor en el seno de lo existente (tou= a)ri/stou e)n toi=j ou)=si qe/a). Es, por tanto, al mismo tiempo, el supremo ser y da el sentido a lo que conocemos. Lo mismo se dice de Dios en ARISTÓTELES (Dial, frag., edición WALZER, p. 100, frag. 49 ROSE), en un fragmento del libro sobre la oración es "o el espíritu o algo que está todavía más allá del espíritu (e)pe/keina tou= nou=)". Las vacilaciones que advertimos en la concepción Platónica de las relaciones entre el bien y el ser en los dos pasajes citados más arriba no envuelve, por tanto, en el sentido Platónico, ninguna contradicción, sino una alternativa, o bien dos afirmaciones coincidentes con la verdad.

1140 38 Rep., 509 D.

1141 39 Este aspecto de la filosofía presocrática ha sido tratado en detalle por mí en mis Gifford Lectures, pronunciadas en 1936 en la Universidad de St. Andrews. Estas conferencias aparecerán en breve en forma de libro con este título: The Theology of the Early Greek Philosophers. [La teología de los primeros filósofos griegos, FCE, 1952.] Tengo el propósito de seguir esta otra línea fundamental del pensamiento griego, decisiva en cuanto a la orientación de la influencia que habrían de tener los pensadores antiguos, hasta llegar a Platón, en cuya filosofía se entrecruza en este punto decisivo con la línea de la paideia. Platón reconoció que todo esfuerzo por formar a un hombre superior (es decir, toda paideia y toda cultura) desemboca en el problema de la naturaleza de lo divino.

comprender a Platón, que descuella en cuanto a importancia religiosa sobre todos sus predecesores. Su teoría central sobre la idea del bien sólo puede enjuiciarse si se la proyecta sobre este fondo. Platón es el teólogo del mundo clásico.[1142] Sin él no existiría la teología, ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre. Lo que nos dice acerca de la esencia de la divinidad se halla desparramado a lo largo de muchas de sus obras y no tiene siempre la misma importancia. El tan discutido problema de la teología Platónica no puede ser tratado aquí en todos sus detalles. Bastará con que sigamos sus huellas en cuanto se manifieste dentro del marco de la *paideia* del estado Platónico y nos limitaremos a asignarle el lugar que le corresponde dentro del sistema de la pai-*deia* de Platón y a esclarecer la función teológica del principio supremo a que nos hace remontarnos.[1143] La posición solar que Platón 685 atribuye a la

---

[1142] 393 Ya San Agustín, el más importante teólogo cristiano de Occidente en la Antigüedad, lo reconoció con acierto, y nadie más competente que él para reconocerlo. En el libro viii de su Ciudad de Dios, que erigió conscientemente para enfrentarlo a la República de Platón, entrega a éste el cetro de toda la teología anterior al cristianismo. La teología cristiana de los Padres de la Iglesia es, en realidad, el producto del modo cristiano de tratar los conceptos y los métodos de la teología Platónica. Cf. mi Aquinas Lecture del año 1943: Huma-nism and Theology, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press.

[1143] 39b Sobre esto puede verse el antiguo, pero valioso todavía, estudio del psicólogo y filósofo que más tarde había de enseñar en Berlín, Karl STUMPF, Verhaltnis des platonischen Gottes zur Idee des Guten (Halle, 1869). El trabajo surgió, al parecer, de una sugestión de Franz Brentano, y Hermann Lotze, padre de la moderna teoría filosófica del "valor", lo aceptó como tesis. La historia del problema no puede escribirse en una nota de pie de página, y seguirá siendo siempre un problema. Yo daré argumentos míos más completos en otro sitio, cuando encuentre tiempo para continuar mi Theology of the Early Greek Philosophers (nota 30) y persiga el desarrollo del problema en el periodo clásico del pensamiento griego. Examinando el punto de vista Platónico, debemos recordar sus propias palabras en Timeo, 28 C: "Es difícil encontrar al hacedor y padre de este universo, y habiéndolo encontrado es imposible revelarlo a todos." De ahí nace la forma solemne y misteriosa de todas las alusiones al Dios de Platón. Es principalmente a este problema central de su pensamiento al que debemos remitir los famosos pasajes del Fedro y de la Carta VII en que habla de la imposibilidad de poner en palabras la esencia de la filosofía (Platónica). Platón asedió el problema de Dios desde más de un sitio, como ha sido puesto de manifiesto por SOLMSEN en Plato's Theology (Ithaca, Nueva York, 1942). ¿Cuáles son sus principales líneas de asedio? Las declaraciones explícitas en Timeo y las Leyes sobre Dios, parte en forma de mito, parte basándose en argumentos filosóficos, muestran a Platón crecientemente ocupado en resolver el aspecto cosmogónico y físico del problema. Un estudio completo de esta cuestión —que desde luego no puedo hacer aquí— tendría que tomarlos en cuenta. El libro de Solmsen constituye el estudio más reciente y cuidadoso de los datos de que hoy disponemos en esta materia. Con respecto al problema de la idea y del bien y su posición divina en la República, Solmsen se une a quienes niegan que el denominado por Platón "principio del Universo" sea Dios. Véase también la obra de su

idea del bien como rey del mundo inteligible le confiere una dignidad divina, concebida al modo griego, aunque Platón no emplee expresamente la palabra Dios.[1144] Se abstiene, a lo que parece deliberadamente, de emplearla aquí, por entender que el propio lector se encargará por sí mismo de representarse esta idea y, además, porque a él le interesaba seguramente que su principio no se confundiese con la divinidad de la religión popular.[1145] Sin embargo, según

---

predecesor P. BOVET, Le dieu de Platón (tesis de Ginebra, 1902), por no hablar de otros muchos, entre quienes figuran eruditos tales como Shorey y Gilson. Encuentro difícil creer que Platón enfocase originariamente el problema central de su filosofía ética y política -Dios- o cualquier otro problema, desde el punto de vista de la filosofía natural y el movimiento físico, como lo hace en el Timeo y en las Leyes. Es cierto que acabó por creer, cada vez con mayor convicción, que este aspecto era muy importante: Dios —creía—, era necesario para poner las estrellas en movimiento. Pero su enfoque primario del problema era el socrático y no el presocrático. Podemos verle siguiendo esta dirección en los diálogos desde el Eutifrón hasta la República. La pregunta socrática de cuál es la naturaleza y unidad de la areté, se revela finalmente como problema del bien divino, la "medida de todas las cosas" (como se define a Dios en las Leyes). No sólo hay en Platón más de un enfoque del problema de lo divino: hay más de un aspecto de ello: Dios es el bien absoluto por el que todo lucha; Dios es el alma del mundo; Dios es el demiurgo o Creador; Dios es la razón, el nous; hay, además, los dioses visibles, el sol, la luna, los planetas, etcétera. Fue esta diversidad de aspectos y formas de lo divino en la filosofía de Platón lo que desorientó a los críticos helenísticos, y no sólo a ellos, sino aún más a los eruditos modernos que esperaban encontrar en Platón un Dios y no πάντα πλήρη θεών. Lo mismo ocurrió con el perdido diálogo de Aristóteles De la filosofía, que es evidente se parecía en este aspecto a la teología de Platón; véase mi Aristóteles, pp. 162 ss. (ed. citada) y la crítica de la escuela epicúrea, frag. 26 Rose (CICERÓN, N. D., i, 13, 33).

[1144] 40 El concepto de rey lleva implícita la función de dominar. Platón, Rep., 509 D., habla de basileu/ein; los pensadores presocráticos emplean frecuentemente, con referencia a su supremo principio, la palabra kuberna=n. Ambos son términos sinónimos, que aluden en griego a la acción de Zeus. Por otra parte, ya algunos de los filósofos prePlatónicos evitaban la palabra θεός o preferían hablar de "lo divino" (to/ qei=on), lo que era distinto de la concepción popular de la divinidad encamada en distintas personas concretas.

[1145] 41 Por otra parte, Platón designa al sol —con cuya posición en el mundo visible compara la posición que ocupa el bien en el mundo del espíritu—, como el Dios del cielo que manda sobre la luz y sobre la vista. Esto es más que un simple modo poético de expresarse, ya que el sol y las estrellas aparecen designados en otras obras de Platón (por ejemplo, Timeo y las Leyes) y en la Epinomis, publicada por su discípulo Filipo de Opunte, con el nombre de "dioses visibles" (o(ratoi\ qeoi/), contraponiéndose con ello a una divinidad invisible suprema. Con referencia a este problema, es importante también el hecho de que Platón, en su alegoría del estado, llama a este supremo Dios visible celestial, Helios el hijo y al bien invisible, el padre.

las premisas que él mismo establece a propósito de la educación de los "guardianes" en los "Lineamientos fundamentales de la teología" y des-

686

tinados a los poetas, no hay nada que más merezca el nombre de divinidad que la idea del bien, puesto que es ella a la que más plenamente puede aplicarse la tesis allí expuesta de que la divinidad no obra nunca el mal, sino siempre el bien.[1146] Este dogma, que Platón tomaba como base para su crítica de la idea de Dios en la epopeya y en la tragedia, tiene su fundamento, como ahora se pone de relieve, en la conciencia de que el principio supremo es la idea del bien. Tal vez Platón se abstenga de dar a esta idea el nombre de Dios por entender, además, que este nombre no contribuirá esencialmente en nada a definirla y que, en cambio, la tesis de que Dios sólo puede obrar el bien supedita la esencia y la acción de la divinidad a la idea del bien como pauta suprema.[1147] La prueba fundamental de la dignidad "divina" que Platón asigna al bien reside en el hecho de que se imprima al concepto Platónico de Dios su carácter de "medida", pues Dios es, como se dice en las *Leyes,* la medida de todas las cosas,[1148]y lo es porque es el bien. La idea del bien es, en la *República,* la norma absoluta que sirve de base a la noción de la filosofía como el supremo "arte de la medida", que aparece ya desde muy pronto en el pensamiento Platónico y que se mantiene en él hasta el final. Este arte de la medida no podía descansar, como en el *Protágoras* creían los sofistas y la masa, en la mera ponderación de sensaciones subjetivas de placer o de dolor, sino sólo en una pauta absolutamente objetiva.[1149] Y en abono de esto

---

1146 42 Cf. los "Lineamientos fundamentales de la teología" (tu/poi peri qeologi/aj) en Rep., 397 A. El axioma fundamental de esta teología es (379 B) el de que Dios es por esencia bueno (a)gaqo\j tw=| o)/nti) es la expresión Platónica para designar el ser de la idea.

1147 43 En el sentido de la filosofía griega, Dios es, indudablemente, un predicado que corresponde al supremo bien universal con más derecho que a ninguna otra de las muchas potencias del mundo que los griegos adoran como a dioses. Pero lo esencial, filosóficamente, es, para Platón, como es natural, la aportación que hace a la verdadera concepción de lo divino por el hecho de definir el principio universal como el bien en sí.

1148 44 Leyes, 716 C. La tesis de Platón en las Leyes según la cual Dios es la medida de todas las cosas se formula, naturalmente, en oposición consciente a la famosa tesis de Protágoras en que el hombre se llama la medida de todas las cosas.

1149 45 Prot., 356 D-357 B. La verdadera pauta es el bien en sí. La idea de un supremo arte de la medida y del conocimiento de los valores por parte del filósofo

podemos invocar, además, otro testimonio. En uno de sus primeros diálogos, en que se mantiene todavía, visiblemente, en el terreno de las convicciones Platónicas, Aristóteles dice del bien que es la "medida más exacta".[1150] Esta fórmula nos 687 presenta el bien, de una parte, en su íntima relación con el arte exacto de la medida postulado por Platón, mientras por otra parte tiende de un modo más perfecto el puente entre la ida del bien en la *República* y el Dios de las *Leyes,* que constituye la "medida de todas las cosas". Para el realismo Platónico la idea del bien es en sí buena; más aún, lo bueno bajo su forma más perfecta, del mismo modo que la idea de lo bello es en sí bella; más aún, lo más bello de cuanto existe. Ahora bien, para Platón el bien y la dicha son una y la misma cosa.[1151] Y para el pensamiento religioso de los griegos, la dicha es un atributo más importante que ningún otro de la esencia de la divinidad. Los dioses homéricos son "los bienaventurados" por antonomasia. Según nuestra interpretación, la idea del bien, imagen modelo de todo lo que en el mundo merece ser llamado bueno, debiera reclamar también, si Platón la concibiese realmente como divinidad, el predicado de la dicha y la teoría de la identidad de la *areté* (es decir, el hecho de ser bueno), y la dicha tenía necesariamente que facilitarle la fundamentación de este predicado. El bien absoluto, considerado como la base de la existencia de todas las clases de *areté* del mundo, tiene que participar también de la *eudemonía* o ser más bien su fuente última. Y, en efecto, en un pasaje posterior de la *República* muy poco tenido en cuenta desde este punto de vista, Platón llama a la idea del bien "lo más dichoso de todo lo existente".[1152] El bien es, como ahora vemos con

(φρόνησις) como una función de medida discurre a lo largo de todas las obras de Platón hasta el último periodo de su actividad creadora. En el Político, en el Filebo y en las Leyes tropieza en acepciones siempre nuevas con el problema de la conducta adecuada, tal como se presenta en la ética, en la política y en la legislación. El apogeo de esta línea es el pasaje de las Leyes en que se llama a Dios la medida de todas las cosas (Cf. nota 44). Pero ya en el Gorgias dice Platón con toda claridad que sólo el bien es el verdadero telos.

1150 46 Aristóteles, Dial. frag. ed. WALZER, p. 99 (79, ROSE).

1151 46a Aristóteles reconoce en esta fórmula la esencia del platonismo. Cf. su elegía del altar y la explicación de la poesía en mi obra Aristóteles, pp. 127 ss.

1152 47 Rep., 526 E. Platón habla aquí de la orientación del alma hacia aquella esfera en que se encuentra lo más dichoso de cuanto existe (to\ eu)daimone/staton tou= o)/ntoj). Con esto se alude a la misma idea del bien. Paul Shorey le quita valor a esta descripción como "retórica", pero estrictamente corresponde a llamar al bien to\ a)/riston e)n toi=j ou)=si, Rep., 532 C 6; Cf. nota 37.

claridad, aquel supremo paradigma cuyo conocimiento alberga en su alma el filósofo.[1153] En vez de los modelos de *areté* en forma mortal, que la antigua *paideia* contenida en las obras de los poetas brindaban a los hombres, la nueva *paideia* filosófica de Platón presenta en la *República* el bien divino como el paradigma por antonomasia. De este modo, la fórmula del *Teeteto,* en que se califica la tendencia del filósofo a la *areté* como una "semejanza con Dios" aparece como la expresión palmaria de la *paideia* 688 Platónica[1154] y el entronque de la idea del bien con la educación del "'regente"-filósofo, cuya "lección fundamental" pretende ser aquélla, cobra una gran claridad. Si Dios es por su esencia bueno, más aún, el bien mismo, la suprema *areté* asequible al hombre constituye un proceso de acercamiento a Dios, pues como ya ponían de relieve los diálogos menores de Platón todas las distintas virtudes *(aretai)* tienen como fundamento común el bien en sí o el "bien mismo". Todas estas obras, al indagar la esencia de las diversas virtudes investigadas en ellas, sirven al mismo fin: no tratan de definir las distintas virtudes, sino de remontarse al principio del bien en sí, que en la *República* se revela como la divina causa última (a)rxh/) de todo ser y de todo pensar.[1155] Es cierto que esto parece hallarse en contradicción con el hecho, señalado más arriba por nosotros, de que Platón presentaba a la entrada de la *paideia* superior, como meta y misión del pintor filosófico, la imagen de lo "humano".[1156] Sin embargo, ya allí establece un paralelo entre este carácter "humano" y el carácter "divino" del hombre homérico, y observa que esta nueva imagen del hombre debe ser una mezcla de rasgos ideales y reales, que le sea lo más

---

[1153] 48 En Rep., 484 C, sólo se decía hasta aquí que los privados del conocimiento de lo existente, que no albergan ningún paradigma claro en su propia alma, se diferencian poco de los ciegos, ya que no tienen un punto fijo de referencia al que puedan levantar la vista en el pensamiento y sobre el cual puedan orientarse en todo. El reverso de esto lo forman, como veremos más adelante, los regentes-filósofos del estado Platónico, que se ordenan (kosmei=) a sí mismos y a la polis, orientando la parte clara de su alma hacia aquello que infunde la luz a todas las cosas y que contemplan el bien en sí en toda su pureza, para luego emplearlo como paradigma (Rep., 540 A). Este supremo paradigma es la "medida de todas las cosas", de la que Platón (716 C) habla en las Leyes y que identifica allí con Dios.

[1154] 49 Teet., 176 B: o(moi/wsij qew=|. Cf. también ya en Rep., 613 B: ei)j o(/son dunato\n a)nqrw/pw| o(moiou=sqai qew=|. Si Dios es el bien en sí, o)moi/wsij qew=|, se convierte en la fórmula para expresar el logro de la areté.

[1155] 49a Rep., 511 B. Cf. también 508 E.

[1156] 50 Rep., 501 B: to\ a)ndrei/kelon. Cf. supra, p. 675.

grato posible a Dios.[1157] Por tanto, tampoco aquí es el hombre en su carácter fortuito individual la última norma, como pretende la *paideia* de los sofistas, que hace del hombre la pauta de todas las cosas. La plena humanidad sólo puede darse allí donde el hombre aspira a asemejarse a lo divino, es decir, a la medida eterna.[1158]

Pero estas reflexiones nos han hecho adelantarnos ya a nuestro propósito. Por el momento, Platón sólo parece detenerse en el aspecto metafísico de la idea del bien. Parece como si hubiese perdido completamente de vista la relación que guarda con la misión de la cultura del hombre. Es esto lo que mueve constantemente a los intérpretes a desgajar el símil del sol del marco en que está encuadrado, y a concebirlo como un símbolo autárquico de la metafísica o teoría del conocimiento de Platón, sobre todo teniendo en cuenta que constituye el final del libro sexto, con lo cual aparece (contra el propósito de Platón) como la cúspide de su exposición, separada de lo que viene después. Sin embargo, el saber cuya aparición en el alma explica esta alegoría es precisamente el conocimiento del *bien* y se halla directamente relacionado con el problema de la virtud. Aun allí donde el pensamiento Platónico saca de las premisas de la socrática las últimas consecuencias metafísicas, su estructura delata la raíz educativa de la 689 que brota ese pensamiento. Una ontología que culmina en la idea del bien: eso es la metafísica de la *paideia.* El ser de que habla Platón no se halla desligado del hombre y de su voluntad. La idea del bien que colma de sentido y de valor el mundo de las ideas de Platón aparece como la meta natural de todas las aspiraciones y su conocimiento reclama del hombre y de sus actos una adecuada actitud. Pero la meta queda más allá del mundo de los fenómenos directamente dado y se halla oculto al ojo del hombre sensorial como una múltiple envoltura. El primer paso que hay que dar para que la luz del bien entre a raudales en el ojo del alma y le haga ver el mundo de la verdad, es romper estas envolturas entorpecedoras.

Por eso Platón hace que el símil del sol desemboque en una imagen de las fases del conocimiento que se remontan desde la apariencia despojada de toda esencia hasta la contemplación del supremo ser. Concibe, en una representación matemática del grado de aproximación de nuestro conocimiento al ser, una línea dividida en dos segmentos desiguales:

[1157] 51 Rep., 501 B: to\ qeoeide/j te kai\ qeoei/kelon y 501 C; ei)j o(/son e)nde/xetai qeofilh= poiei=n (scil. a)nqrw/peia h)/qh).

[1158] 52 Cf. supra, nota 44.

A // B

Cada una de sus partes se subdivide a su vez en la misma proporción que la línea en su conjunto.[1159]

A^1/ A^2 // B^1/ B^2

Los dos principales segmentos representan el mundo visible y el inteligible o (desde el punto de vista de la teoría de las ideas) el mundo de las meras opiniones y el mundo de la verdad y del conocimiento. De los dos nuevos segmentos en que se subdivide la parte de la línea que representa el mundo visible, uno abarca todos los tipos de simples imágenes reflejas como sombras y reflejos de cosas en el agua o sobre superficies lisas y tersas, capaces de reflejar los objetos; el otro incluye el mundo vegetal y animal que nos rodea y todas las clases de objetos fabricados por el hombre. Los objetos de la primera categoría son simples reflejos de la segunda. Es el mismo objeto el que se nos presenta en las dos fases, en distinto grado de claridad y realidad. Y la misma relación tiene necesariamente que existir entre los objetos de la tercera a la cuarta categoría, pues la división de la línea en toda su longitud y las subdivisiones de los dos segmentos en las mismas proporciones indican que Platón quiere establecer una proporción exacta entre los diversos segmentos. Claro está que su verdadero sentido no puede expresarse de un modo adecuado por medio de las longitudes geométricas, puesto que para Platón no se trata de la proporción cuantitativa entre los objetos comparados, sino del grado relativo de su realidad y de la exactitud del 690 conocimiento que de ellos tenemos. Sólo al llegar al segundo segmento cardinal de la línea salimos del campo de las meras opiniones para entrar en el del conocimiento y la investigación científica, en el reino de la verdad, es decir, en la órbita dentro de la que se moverá la educación Platónica de los "regentes" filósofos. La idea fundamental metódico-pedagógica en que se inspira aparece sugerida aquí por vez primera. Se la concibe de por sí, a su vez, como una trayectoria, tanto en cuanto al modo como se sobrepone al mundo sensible como en cuanto a su ascensión final hacia las alturas.

La primera etapa de esta trayectoria la forman las disciplinas objetivas

[1159] 53 Rep., 509 D.

(τέχναι) [1160] que, como las matemáticas, parten de hipótesis y que, siguiendo sus consecuencias hasta el final, llegan a nuevos conocimientos.[1161] Se sirven para ello de las figuras visibles como imágenes reflejas, pero no demuestran sus verdades, en rigor, como válidas para estas imágenes reflejas, sino con referencia al triángulo en sí o al círculo como tal, que contemplan mentalmente como el objeto de su investigación.[1162] Por el hecho de abstraerse a lo sensorial y de aspirar a reconocer lo que los objetos matemáticos, los círculos, los triángulos, los ángulos, etcétera, son en sí, guardan la mayor afinidad con el supremo método filosófico de conocimiento. Pero, por otra parte, se hallan vinculados al mundo de los sentidos y a la fase de conocimiento adecuada a él, a la *doxa,* de dos modos: l°, parten de hipótesis establecidas a base de intuiciones sensoriales de figuras visibles, aun cuando sus tesis no se refieran en rigor a éstas; 2°, en principio no se remontan nunca sobre estas premisas aceptadas como ciertas ("postuladas"), y al perseguirlas lógicamente hasta en sus últimas consecuencias, se ven obligados a aplicar estas hipótesis en cierto modo como principios (a)rxai/).[1163] Sólo al entrar en la segunda y última fase del mundo inteligible llegamos a un tipo de conocimiento que, aun partiendo también de hipótesis, no acepta éstas al modo de las matemáticas, como principios, sino simplemente como lo que la misma palabra indica, o sea como premisas y fases, para luego, partiendo de ellas, remontarse hasta lo absoluto, hasta el principio universal.[1164] Este método de conocimiento es el verdadero *logos* o el logos puro. Abraza en su fase ascendente el principio supremo y luego desciende, apoyándose en lo más próximo a él y así sucesivamente hasta el final, sin recurrir a intuición sensorial alguna, pasando siempre de una idea a otra y deteniéndose siempre al final en ideas.[1165]

El propio Platón hace resaltar con reiteración la dificultad de abarcar con la

---

[1160] 54 Rep., 511 C 6, se da a las ciencias de esta fase el nombre de τέχναι.

[1161] 55 Rep., 510 B.

[1162] 56 Rep., 510 D. Cf. 510 B.

[1163] 57 Rep., 511 C-D.

[1164] 58 Rep., 510 B (Cf. también nota siguiente).

[1165] 59 Rep., 511 B.

mirada de un modo tan sintético esta escala, ya que el interlocutor de Sócrates, por lo demás bien informado filosóficamente, 691 no acaba de comprender al principio de qué se trata y al final sólo se entera de un modo aproximado.[1166] Pero es visible que Platón no trata de desarrollar aquí, en una página, los últimos secretos de su teoría del método y de su lógica, como parece entender la mayoría de los intérpretes, que han visto siempre aquí su paraíso, sino que pretende simplemente esclarecer a grandes rasgos la trayectoria del conocimiento hasta llegar a la dialéctica desgajada de todas las imágenes reflejas de los sentidos, que nos remonta al principio universal, a lo absoluto, estando por ello, a su vez, en condiciones de comprender todo lo demás como derivado de él. Sólo este conocimiento merece el nombre de razón *(nous)* ; la fase matemática, comparada con él, es mero pensamiento y mera inteligencia *(diánoia) ;* la fase de la percepción sensorial del mundo de los objetos es simplemente una actitud considerada evidente y ajena a toda prueba *(pistis)* ; finalmente, la cuarta se basa ya en meras conjeturas *(eikasia)* .[1167] Su objeto, considerado desde la fase inmediatamente superior, la de la percepción sensorial de los objetos reales, aparece como una simple imagen refleja.[1168] Pero, a su vez, lo sensorialmente real (por ejemplo, una esfera de madera) es una simple "imagen refleja" de aquella clase de realidad sobre la que tiene que trabajar el matemático (la esfera en sí).[1169] Platón no dice que el ser sobre que versa el conocimiento matemático guarde una relación de reflejo con el concebido en la dialéctica. Pero algo análogo a esto parece pensar cuando dice que las tesis más generales que el matemático acepta como principios son para el filósofo meras hipótesis, de las cuales parte éste para remontarse al verdadero principio.[1170]

[1166] 60 Rep., 510 B 10 y 511 C 3.

[1167] 61 Rep., 511 D. El criterio de comparación entre las cuarto fases que Platón establece aquí es la diferencia del grado de σαφήνεια (o ασάφεια) que cada una de ellas representa. Por σαφήνεια hay que entender tanto la claridad como la materialidad real. Cf. 510 A 9: a)lhqei/a.

[1168] 62 Ei)kw/n es imagen refleja, no sólo en sentido de repetición, sino también en sentido de atenuación, como demuestran los ejemplos. Así, por ejemplo, en 509 E-510 A, Platón llama a las sombras y a las imágenes reflejas de las cosas perceptibles ei)ko/nej.

[1169] 63 Rep., 510 E y 511 A.

[1170] 64 Rep., 511 B 5.

La proporción matemática que ilustra las cuatro fases va desde la alegoría del sol, que constituye el final y el punto culminante del libro sexto, hasta la alegoría de la caverna, con que comienza el séptimo y en que el ascenso del conocimiento a la idea del bien, que hasta aquí sólo se había expuesto de un modo abstracto, aparece plasmado como un símbolo, como una fuerza poética plástica insuperable.

LA CAVERNA. UNA IMAGEN DE LA "PAIDEIA"

"Después de lo que dejamos dicho —con estas palabras comienza Sócrates su famoso relato sobre los trogloditas—, comparad nuestro 692 temperamento y nuestras dotes, en lo tocante a la *paideia* y a la *apaideusia,* con el siguiente episodio."[1171] Y pinta a hombres viviendo en una caverna subterránea que se abre hacia la luz a través de una larga galería. Los moradores de esta caverna viven encadenados a ella desde su niñez y sólo les permite ver hacia adelante. Están vueltos de espaldas hacia la salida. Lejos de ellos, al final de la galería por la que se sale a la luz, arde una hoguera cuyo reflejo ilumina por sobre las cabezas de los prisioneros la pared de atrás de la caverna. Entre ellos y la hoguera discurre en lo alto un camino y a lo largo de él una pared, comparable a la rampa de los teatros de títeres detrás de la que se esconde el titiritero para manejar sus muñecos. Por detrás de esta pared pasa gente llevando distintos objetos y figuras de madera y de piedra, unas veces en silencio y otras veces hablando. Estos objetos descuellan sobre el muro y el fuego proyecta sus sombras sobre la pared interior de la cueva. Los prisioneros, que no pueden volver la cabeza para mirar hacia la salida de la gruta y que, por tanto, no han visto durante toda su vida más que las sombras, las consideran naturalmente como la realidad y cuando oyen, al mismo tiempo que las ven cruzar, el eco de las voces de los portadores, creen oír el lenguaje de las sombras.

Supongamos ahora que uno de los prisioneros fuese puesto en libertad, que saliese de pronto a la luz y mirase hacia ella: sería incapaz de contemplar los brillantes colores de aquellas cosas cuyas sombras viera antes y no creería a

---

[1171] 65 Rep., 514 A. La palabra a)pei/kason aparece en la imagen siguiente equiparada expresamente a las demás εικόνες que Platón emplea en este contexto, como en la imagen del sol y la de la proporción matemática. Pues también esta última es un ei)kw/n en toda regla, como lo demuestra el sinónimo o)moio/thj en 509 C 6 y el múltiple empleo del verbo e)/oike derivado de ei)kw/n (510 A 5; 510 D 7).

quien le asegurase que todo lo que antes había visto era nulo y que su ojo contemplaba ahora un mundo de una realidad superior a la de antes.[1172] Este hombre estaría firmemente convencido de que aquellas imágenes de sombras a que estaba acostumbrado constituían la verdadera realidad y correría a ocultarse de nuevo en la cueva, con sus ojos doloridos. Necesitaría irse acostumbrando a fuerza de tiempo antes de estar en condiciones de contemplar el mundo de la luz. Al principio, no podría ver más que sombras, luego podría ver ya las imágenes de los hombres y de las cosas reflejadas sobre las aguas y sólo al final se hallaría en aptitud de ver las mismas cosas, directamente. Después, miraría al cielo y a las estrellas de la noche y su luz, hasta que por último se sentiría capaz de mirar al sol, no sus reflejos en las aguas o en otros objetos, sino al mismo sol, en toda su pureza y en el lugar que verdaderamente ocupa. Entonces, se daría cuenta de que es él quien produce las distintas estaciones del año y la sucesión de los años, el que reina sobre todo cuanto acaece en el mundo de lo visible y 693 la causa de todo lo que él y los otros prisioneros habían contemplado siempre, aunque sólo como sombras. Y, recordando su anterior morada, la conciencia que allí tenía de las cosas y a sus compañeros de cautiverio, se consideraría feliz por el cambio ocurrido y compadecería a sus antiguos hermanos de prisión. Suponiendo que entre los prisioneros existiesen honores y distinciones para premiar a quienes distinguiesen más certeramente las sombras que veían cruzar ante ellos y a quienes mejor recordasen cuáles "solían" pasar antes, cuáles después y cuáles al mismo tiempo, hallándose así en condiciones de anticipar mejor lo que habría de ocurrir (alusión a los políticos sin otra pauta que la de la rutina), no es fácil que el cautivo rescatado añore aquellos honores, sino que, al igual que el Aquiles de Homero, preferirá ser el más humilde jornalero en el mundo de luz del espíritu que el rey de aquel mundo de las sombras.[1173] Y

[1172] 66 Rep., 515 C.

[1173] 67 Rep., 516 C 9. Es evidente que Platón contrasta aquí la política en sentido de conocimiento de las ideas, que culmina en la contemplación de lo divino, con la política de la mera experiencia. El empleo de la palabra ei)w/qei (516 D) para caracterizar a los políticos en sentido tradicional, no en sentido socrático, es característico de esto. En efecto, todas las tesis y todos los juicios basados en la mera experiencia sólo pueden penetrar, en el mejor de los casos, en aquello que normalmente suele ocurrir así y no de otro modo. Sobre la fórmula gi/gnesqai o sumbai/nein ei)/wqen como característica del método empírico en la medicina, Cf. mi estudio Diokles von Karystos, p. 31. Sobre su empleo en la política, véase mi estudio "The Date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition", en Athenian Studies presented to W. S. Ferguson (Cambridge, 1940), p. 432.

si por acaso volviese alguna vez al interior de la cueva y se pusiese a rivalizar como en otro tiempo con los demás cautivos, se pondría en ridículo, pues ya no podría ver nada en las sombras y le dirían que había echado a perder sus ojos al salir a la luz. Y si intentase liberar a uno de los otros y sacarlo de las tinieblas, correría el riesgo de que lo matasen, caso de que pudiesen apoderarse de su persona.

El propio Platón se encarga de interpretar esta alegoría. Para saber lo que significa, no hay que ponerla en relación con lo que antecede, es decir, con la alegoría del sol y con la proporción matemática de las gradaciones del ser.[1174] La caverna corresponde al mundo de lo visible y el fuego cuya luz se proyecta dentro de ella es el sol. La ascensión hacia lo alto y la contemplación del mundo de arriba es el símbolo del camino del alma hacia el mundo inteligible. Sócrates presenta todo esto como su "esperanza" personal, puesto que Glaucón ha querido que lo hiciese. Sabe Dios si será cierto, pero así es como él lo ve.[1175] El concepto de la esperanza se emplea aquí refiriéndose especialmente a las expectativas que abriga con respecto al más allá el iniciado en los misterios. La idea del tránsito de lo terrenal a la otra vida se transfiere aquí al tránsito del alma del reino de lo visible al reino de lo invisible.[1176] El conocimiento del verdadero ser repre-

694

senta también el paso de lo temporal a la eternidad. Lo último que el alma aprende a ver "con esfuerzo" en la relación del conocimiento puro es la idea del bien. Pero una vez que se aprende a verla, hay que llegar necesariamente a la conclusión de que esta idea es la causa de todo lo que existe en el mundo de justo y de bello y de que quien desee obrar racionalmente, sea en la vida privada o en la vida pública, tiene forzosamente que haberla contemplado.[1177] La repugnancia del verdadero filósofo a ocuparse de los asuntos humanos y

---

[1174] 68 Rep., 517 B.

[1175] 69 Rep., 517 B 6.

[1176] 69a Véase la palabra e)lpi/j, Rep., 331 A, en las reflexiones del anciano Cefalo sobre la vida después de la muerte, y las palabras de Platón sobre la "buena esperanza" del hombre que ha vivido una vida filosófica, Rep., 496 E.

[1177] 70 Rep., 517 C.

su afán de permanecer en lo alto, no tiene nada de sorprendente si este símil responde a la realidad, y comprendemos perfectamente que el filósofo tiene necesariamente que caer en el ridículo al retornar de este espectáculo divino a las miserias del mundo de los hombres, pues sus ojos, cegados por la luz de lo alto, no se han acostumbrado todavía a las tinieblas. Pero los trastornos desorientadores de la visión que afectan al ojo del alma al descender de la luz a las tinieblas son distintos de los que se producen al pasar de las sombras de la ignorancia a la luz, y quien llegue al fondo del problema no se reirá, sino que considerará al alma feliz en un caso y la compadecerá en el otro.[1178]

Hemos resumido aquí toda esta parte de la *República* ajusfándonos de cerca a las propias palabras de Platón, no sólo porque este pasaje representa poéticamente el brillante punto culminante de la obra, sino sobre todo por la importancia fundamental que tiene para el tema de que nos estamos ocupando. Ante los profundos símiles contenidos en este pasaje, que desde la Antigüedad ha sido interpretado innumerables veces y en los más diversos sentidos, nos hallamos en una situación extraordinariamente favorable por el hecho de que el mismo Platón se encarga de comentarlo y esclarecerlo, de un modo suficientemente claro, completo y conciso. Llama la atención del lector con toda precisión hacia el punto que al autor le interesa e impide con ello que se desvíe hacia problemas que, por muy importantes que sean de por sí, no hay por qué seguirlos aquí más en detalle que, por ejemplo, el problema del método filosófico, en el que tan interesada se halla la moderna filosofía. Lo que nuestro pasaje dice acerca de esto requiere más bien un esclarecimiento a través de otros diálogos de Platón, en vez de contribuir a iluminarlos. Por consiguiente, nos limitaremos a resumir lo que el propio Platón dice acerca de lo que los dos símiles empleados aportan con respecto a su tema.

El símil del sol y el símil de la caverna agrupados en unidad como veíamos por la proporción matemática de las cuatro gradaciones del ser, representan una sola encarnación simbólica de la esencia de la *paideia.* Con alegorías de este tipo nos encontramos en todas las exposiciones de la filosofía antigua, donde se reproducen como símbolos impresionantes de la ideología Platónica, pero son pocos los que paran 695 la atención en el primer párrafo del libro séptimo, que sirve de introducción al símil de la caverna y en el que Platón lo señala expresamente como una alegoría de la *paideia.* Para decirlo

[1178] 71 Rep., 517 D.

más exactamente, lo presenta como una alegoría de la naturaleza humana y de su actitud ante la cultura y la incultura, la *paideia* y la *apaideusia.* Para el lector capaz de comprender, de una sola vez, más de una tesis en su entronque lógico, va implícita en ella una doble referencia, una hacia adelante y otra hacia atrás. A la *paideia* no se refiere sólo el símil de la caverna; a ella hace referencia también la alegoría del sol que lo antecede y la teoría de la proporción entre las cuatro partes del ser. Allí se asignaba a la *paideia su* meta suprema: el conocimiento de la idea del bien, medida de las medidas. Que éste tiene que ser el primer paso dado hacia la exposición de lo que debe ser la cultura de los "regentes"-filósofos se dijo ya más arriba, al llamar a la idea del bien la "mayor lección".[1179] La alegoría de la caverna viene después, para poner de manifiesto cómo se comporta *nuestra* naturaleza ante este objetivo.[1180] Aquí, la *paideia* no se enfoca como en la alegoría del sol, desde el punto de vista de lo absoluto, sino desde el punto de vista del hombre: como la trasformación y purificación del alma para poder contemplar el ser supremo. Platón, al dirigir nuestra atención de la meta al *pathos* de este proceso interior de la cultura, nos acerca al mismo tiempo a la verdadera exposición de su trayectoria metódica en la enseñanza de las matemáticas y de la dialéctica. Ya antes de que haga compartir al lector las reflexiones sobriamente racionales de los capítulos siguientes sobre el valor de este estudio para la formación del hombre, anticipa con la visión del ascenso del alma a la región de la luz y de la verdadera realidad la esencia y los efectos de todo el proceso espiritual. Nos hace vivir con el sentimiento la dinámica de este *pathos* y pone de relieve en la metamorfosis operada en el alma la obra de liberación del conocimiento, que él llama *paideia* en el más alto sentido de la palabra.

"PAIDEIA" COMO CONVERSIÓN

Todo lector de los diálogos anteriores de Platón espera el momento en que, en la estructura cultural de la *República,* se saquen las consecuencias de aquella revolución del concepto del saber que en el Menón se pone de manifiesto por vez primera.[1181] En el fondo, Platón se esfuerza ya desde sus primeras obras

[1179] 72 Rep., 504 E, 505 A.

[1180] 73 Rep., 514 A: a)peikason toiou/tw| pa/qei th\n h(mete/ran fu/sin paidei/aj, te peri kai\ a)paideusi/aj

[1181] 74 Cf. supra, p. 555.

en hacer comprender la ignorancia socrática de la *aporía* de un hombre que marcha hacia la superación y profundización del saber hasta ahora imperante. Lo que en la *República* se dice acerca de este problema no puede
696 compararse, naturalmente, en cuanto a precisión, con los diálogos consagrados especialmente al tema del saber, sino que se limita a ordenar sus resultados. El mismo Platón interpreta la alegoría del sol y de la caverna de tal modo, que entraña la repudiación completa de la idea corriente de la *paideia,* según la cual se derrama el saber en un alma hasta ahora ignorante, como si se infundiese la visión a los ojos de un ciego.[1182] La verdadera educación consiste en despertar las dotes que dormitan en el alma. Pone en funciones el órgano por medio del cual se aprende y se comprende; y, reteniendo la metáfora del ojo y de la capacidad de visión, podríamos decir que la cultura del hombre consiste en volver certeramente el alma hacia la fuente de la luz, del conocimiento. Del mismo modo que si nuestro ojo no pudiera volverse hacia la luz más que dirigiendo hacia ella todo el cuerpo, debemos desviarnos "con toda el alma" del cuerpo del devenir, hasta que aquélla se halle en condiciones de soportar la contemplación de las capas más luminosas del ser.[1183]

La esencia de la educación filosófica consiste, por tanto, en una "conversión", en el sentido originario, localmente simbólico, de esta palabra. Consiste en volver o hacer girar "toda el alma" hacia la luz de la idea del bien, que es el origen de todo. [1184] Este proceso se distingue, por una parte, del fenómeno de la fe cristiana, al que más tarde se transfirió este concepto filosófico de la

---

[1182] 75 Rep., 518 B 6 sí.

[1183] 76 Rep., 518 C.

[1184] 77 Rep., 518 C-D. La palabra empleada por Platón en este pasaje es περιαγωγή, pero la expresión varía. Μεταστροφή se usa también, así como los verbos peristre/fesqai y μεταστρέφεσθαι. Todos estos términos tienden a evocar la misma idea metafórica: el acto de volver la cabeza y de dirigir la mirada al bien divino. Cf. A. NOCK, Conversión (Oxford, 1933). Este autor sigue en el helenismo clásico los antecedentes del fenómeno religioso cristiano de la conversión, y menciona, entre otros, el pasaje Platónico. Si en vez de plantear el problema referente al fenómeno de la conversión como tal, indagamos los orígenes del concepto cristiano de la conversión, tenemos que considerar a Platón como su autor. El desplazamiento de la palabra a la experiencia cristiana de la fe se opera sobre la base del platonismo de los antiguos cristianos.

conversión, puesto que este conocer tiene su raíz en un ser objetivo. Y por otra parte, tal como Platón lo concibe, se halla completamente exento del intelec-tualismo que sin razón alguna se le reprocha. La *Carta séptima* revela que la chispa de este conocimiento sólo prende en el alma que, a fuerza de largos años de afanes, llegue a ser lo más afín posible al objeto, es decir, al bien mismo.[1185] El efecto vivo de esta *frónesis* consiste en una virtud que Platón llama filosófica para distinguirla de la cívica, ya que se basa en el conocimiento consciente del eterno principio de todo lo bueno.[1186] Las "llamadas virtudes" (la prudencia, la valentía, etcétera), que eran la meta de la educación de los "guardianes" se parecen más bien, comparadas con aquélla, a las virtudes del cuerpo (la fuerza, la salud, etcétera). No existían desde el primer mo-

697

mentó en el alma, sino que surgieron en ella por el hábito y el ejercicio.[1187] La virtud filosófica de la *frónesis* es aquella virtud única y amplia que Sócrates investigó a lo largo de toda su vida. Se halla adscrita a la parte más divina del hombre, que se halla siempre presente en él, pero cuyo desarrollo depende de la certera orientación del alma y de su esencial conversión hacia el bien.[1188] La cultura filosófica y la virtud filosófica correspondiente a ella representa un grado más alto de cultura y de virtud, porque representa un grado más alto del ser. Si hay un camino de formación espiritual del alma por el cual, mediante la tendencia hacia la sabiduría, se pueda progresar hacia un ser más alto y, por tanto, hacia una más alta perfección, este camino es, según las palabras de Platón en el *Teeteto,* el de la "semejanza con Dios".[1189]

La constante tensión secreta que en los diálogos de Platón llena desde el

[1185] 78 Cana VII, 344 A. Cf. 341 C-E.

[1186] 78a Cf. Rep., 500 D, Fedón, 82 B.

[1187] 79 Rep., 518 D.

[1188] 80 Rep., 518 E.

[1189] 81 Véase supra, nota 49. Dicho en otros términos: entre el alma del hombre y Dios se interpone, según la concepción Platónica, el largo y áspero camino de la perfección. Sin perfección no puede existir la areté. El puente que Platón tiende entre el alma y Dios es la paideia. Ésta es incremento del verdadero ser.

primer momento los esfuerzos de Sócrates y sus interlocutores en torno al conocimiento de la virtud en sí y del bien en sí, cede al llegar a este punto. Alcanza aquí su meta, aunque en realidad no pueda desembocar nunca en un estado de constante posesión y de inerte contento consigo mismo. Considerada desde el punto de vista del individuo, la filosofía es, con arreglo a su esencia más íntima, un esfuerzo constantemente afanoso, con la vista puesta en el "paradigma" contenido en lo existente.[1190] Sin embargo, en la concepción ideal de un estado que se concibe como basado íntegramente en esta *frónesis* y en el que ésta aparece como el principio arquitectónico, tiene que presentarse necesariamente como algo definitivo e imperioso. El conocimiento de la "causa última del universo",[1191] que es el fundamento de todo lo que hay de bueno en el mundo, se convierte, en este tipo de estado, en la base y en la meta del gobierno. No existe, aparte del modo de expresarse, ninguna diferencia entre este principio y la tesis fundamental de las *Leyes* según la cual Dios es la medida de todas las cosas.[1192] El estado de las *Leyes* es un estado *teónomo,* pero no por oposición al estado de la *República,* sino por el contrario, a imagen y semejanza de él. Retiene este principio supremo, aunque aquí aparezca aplicado de otro modo y sólo deje al 698 conocimiento filosófico el margen que corresponde a la fase baja del ser sobre que descansa. Platón dice en el *Fedón* que el descubrimiento del bien y de la causa final constituye el cruce histórico de caminos en la concepción de la naturaleza, donde se separa el mundo preso-crático y el mundo postsocrático.[1193] Aristóteles, en el libro primero de la *Metafísica,* coloca esta idea en el centro de su historia de la filosofía.[1194] Sin embargo, la tesis rige para la filosofía del

[1190] 82 Teeteto, 176 E. Este pasaje habla de dos "paradigmas implícitos en lo existente" y contradictorios entre sí, uno divino y otro no divino (el bueno y el malo), el primero de los cuales es el de la suprema dicha y el otro el del supremo infortunio. Esto recuerda el pasaje de Rep., 472 C, en que Platón contrapone entre sí como modelo (paradei/gmatoj e(/neka) y la idea de la justicia y del perfecto justo y la idea de la injusticia y del perfecto injusto. Ya más arriba (véase nota 49) hacíamos notar que el concepto de la areté como "semejanza con Dios", con que nos encontramos en el pasaje del Teeteto, aparece ya también en la República (613 B).

[1191] 83 Rep., 511 B: th\n tou= panto\j a)rxh/n.

[1192] 84 Leyes, 716 C.

[1193] 85 Fedón, 96 A ss., 99 A ss.

[1194] 86 ARISTÓTELES, Metaf., A 3, 984 b 8 ss. y A 6, 987 b 1.

estado ni más ni menos que para la filosofía de la naturaleza. Con respecto a la naturaleza, el giro socrático conduce a Platón a una suprema filosofía, que es teoría de las ideas y en último término teología, disociada de la física. En el campo de la política, el conocimiento del bien, considerado como meta de todos los actos, conduce al reinado de los filósofos, es decir, de los representantes de la nueva religión del espíritu, sobre el estado de la idea pura.

No puede caber la menor duda de que los discípulos interpretaron la proclamación Platónica del bien en cuanto causa última del mundo —y así lo demuestra la elegía del altar de *Philía* de Aristóteles—, como la fundación de una religión nueva y vieron realizada al menos por una vez en este mundo, a modo de ejemplo, en la persona de su maestro, la fe Platónica en la identidad del bien y la dicha.[1195] Siguiendo la tradición de la Academia y apoyándose en los fines que Platón trazaba a la filosofía, Aristóteles llamó a su "primera filosofía" "teología",[1196] y teología es también, en efecto, la esencia de la sabiduría que el discípulo de Platón, Filipo de Opunte, añade como apéndice a su edición de las Leyes.[1197] El hecho de que en esta teología, que sólo pudo redactar y publicar con las *Leyes* a modo de apéndice de acuerdo con su escuela,[1198] no establezca como principio sobre que descansa el estado de la ley la teoría de la idea del bien, a pesar de que tenía que resaltar visiblemente ante sus ojos, sino la teología astronómica de los "dioses visibles" del *Timeo,*[1199] responde pura y simplemente a la fase más empírica del ser que representa las *Leyes* con respecto a la de la *frónesis* pura que representa la *República.* Así es. en realidad: Platón es el creador del concepto de la teología,

---

1195 87 Cf. mi obra Aristóteles, p. 130, y además el estudio "Aristotle's Verses in Praise of Plato", en Classical Quarterly, t. xxi (1927), pp. 1355., donde pongo de manifiesto con todo detalle que el puesto que Aristóteles asigna a su maestro en esta poesía sólo puede compararse al del fundador de una religión.

1196 88 ARISTÓTELES, Metaf., E 1, 1026 a 19. Cf. sobre esto mi obra Aristóteles, pp. 161 s.

1197 89 La Epinomis trata, en primer término, de los llamados "dioses visibles" del Timeo y las Leves, los dioses-astros. La característica del Dios que es tema de la teología de las Leyes, lo es Dios como la causa del cambio y el movimiento.

1198 90 DIÓGENES LAERCIO, III, 37. No citaremos aquí la bibliografía sobre el problema de la autenticidad de la Epinomis. Cf. infra, lib. IV. 91 Cf. Timeo, 40 D.

1199 92 Rep., 379 A.

y la obra en que este concepto revolucionador aparece por vez pri-

699

mera en la historia universal es la *República* Platónica, donde, con vistas a la aplicación del conocimiento de Dios (concebido como el bien) a la educación, se trazan los "lineamientos fundamentales de la teología.[1200] La teología, es decir, el estudio de los problemas supremos por la inteligencia filosófica, es un producto específicamente griego. Es un fruto de la suprema audacia del espíritu, y los discípulos de Platón lucharon contra el prejuicio panhelénico. que en realidad era un prejuicio popular, según el cual la envidia de los dioses negaba al hombre la posibilidad de comprender estas cosas tan altas. No luchaban contra él basándose en la autoridad de una revelación divina en posesión de la cual creyesen hallarse, sino en nombre del conocimiento de la idea del bien, que Platón les enseñara y cuya esencia es la ausencia de toda envidia.[1201]

La teología aparece aquí como una fase más alta y más pura del espíritu frente a todo lo que sea mera religión, es decir, frente a la adoración de los dioses por la masa, basada en míticas representaciones de la fe. Sobre ella se había erigido el orden del estado en una etapa primitiva de la cultura humana. La devoción, aunque minada ya por las dudas de la inteligencia, se consideraba todavía en general, en tiempo de Platón, como una de las virtudes cívicas cardinales del estado-polis. Platón la toma, con las otras tres virtudes, de esta tradición político-religiosa. Es, desde sus primeras obras, objeto de su interés filosófico. En el *Eutifrón,* le consagra, poco después de la muerte de Sócrates, un diálogo especial. Ya aquí vemos cómo el concepto tradicional de la devoción se mide por la pauta socrática del bien, que sirve para medir todas las cosas, no sólo las de la tierra, sino también las del cielo.[1202] No en vano es el *Eutifrón* la obra Platónica en que se expresa por vez

---

[1200] 93 Epinomis, 988 A; ARISTÓTELES, Metaf., A 2, 982 b 28-983 a 11. Ét nic X 7, 1177 b 30-33.

[1201] 94 Eutifrón, 11 E. Cf. también la alternativa tajantemente formulada en 10 A: ¿el objeto de la devoción (o(/sion) es amado por los dioses por su propio valor, o es objeto de devoción (simplemente) por ser amado por los dioses? El problema gira en torno a la equiparación de lo divino con lo bueno.

[1202] 95 Eutifrón, 6 D.

primera el concepto de la "idea".[1203]En la *República,* la *eusebia* aparece como una de las "llamadas virtudes" en la primera fase de la *paideia,* en la educación de los "guardianes".[1204] Al llegar a la fase superior del ser que es la cultura filosófica de los "regentes", esta virtud desaparece. Aquí, es absorbida con las otras tres virtudes cívicas por la unidad superior de la "sabiduría", que es de por sí una parte divina del alma, que conoce lo divino en su forma pura, como la idea del bien.[1205] La devoción popular cede el puesto, al llegar a esta fase, a la forma filosófica de la devoción, tal como la plasmaron los griegos; a la teología, que ahora 700 se erige en principio de estado. Podemos muy bien adoptar el título de Spinoza y llamar a la *República,* la obra fundamental de Platón en que sienta las bases ideales de la *paideia, Tractatus theologico-politicus.* El helenismo, a pesar de lo íntimamente relacionado que su estado se hallaba con la religión, no llegó a conocer nunca un gobierno teocrático basado en los dogmas. Pero el estado Platónico representa en Grecia un paralelo ideal muy digno de la teocracia sacerdotal del Oriente: la imagen audaz de un reinado de los filósofos, basado en la capacidad del espíritu investigador del hombre para llegar a conocer el bien divino. Ya más arriba hemos señalado que, aunque Platón sentía su estado como una *polis* griega, el helenismo no era más que el material excelente que le servía para construir su república.[1206] En la medida en que la idea divina del bien se expresa a través de esta materia como el principio que sirve para modelarla, se despliega en el estado griego el elemento racional activo que se revela ya desde la aparición de la idea del estado de derecho y que tiende hacia lo absoluto, hacia la suprema universalidad. Su símbolo visible es la comparación del bien con el sol, que ilumina todo el universo.

Pero ya antes de que conozcamos la trayectoria metódica del conocimiento filosófico que corresponde a esta concepción de la esencia de la cultura, nos asalta un nuevo temor en relación con la visibilidad del reinado de los filósofos. Si al principio tenía que ofrecernos necesariamente dudas la capacidad del filósofo para cumplir esta misión, ahora lo problemático nos

---

[1203] 96 Cf. supra, p. 612.

[1204] 97 Cf. supra, nota 80.

[1205] 98 Cf. supra, p. 648.

[1206] 99 Rep., 519 C. Platón había dicho ya, en el libro primero de la República, 347 B-D, que el hombre mejor no desea gobernar.

parece la posibilidad de que se muestre dispuesto a descender de nuevo de las alturas de la contemplación del ser puro, que tantas fatigas le ha costado escalar." Por lo que se refiere al problema de la aptitud, es indudable que la alegoría de la caverna presenta bajo una luz muy desfavorable la penetración de los llamados estadistas prácticos. Platón retrata en aquellas gentes, que entre los prisioneros gozan de una fama algo dudosa por hallarse mejor orientados que los demás acerca de la sucesión relativa de imágenes que desfilan por su escenario de sombras, a los empíricos sin principios de poder en cuyas manos está la dirección de los estados.[1207] Si el ignorante (a)pai/deutoj) es, según esta imagen, el hombre que no vive con arreglo a ninguna meta fija,[1208] los estadistas a que se refiere son la personificación más distinguida de este tipo de 701 hombres, pues la "meta" subjetiva que les traza la ambición o el afán de poder no merece, según Platón, ese nombre. Si. coincidiendo con Platón, consideramos que el poseer una meta absoluta constituye el criterio supremo que capacita al hombre para ejercer el cargo de gobernante, no cabe duda de que las únicas personas que gozan de capacidad para ello, según su *paideia,* son los filósofos. Pero ¿cómo convencerlos de que abandonen sus "islas de bienaventuranza" y se echen sobre sus hombros una carga que les impedirá como ninguna otra seguir desplegando sus actividades investigadoras? [1209] La imagen de las islas de la bienaventuranza, elegida para caracterizar el paraíso de la vida contemplativa, es tan feliz que logró imponerse ya para siempre. Volveremos a encontrarnos con ella en el *Protréptico* del joven Aristóteles, obra en que el discípulo de Platón propaga

[1207] 100 Rep., 516 C ss. Cf. supra, p. 692.

[1208] 101 Rep., 519 B 8-C 2. Desde el comienzo del libro vi, donde Platón contrapone los regentes filósofos (484 C) a "las gentes que no tienen en el alma ningún paradigma claro", todo gira en torno a esta definición del hombre inculto como aquel que carece de una meta concreta (akopo\n e(/na) en la vida. Esta unidad sólo se consigue en la vida cuando se aspira al bien absoluto como la meta natural de todos los afanes humanos.

[1209] 102 Rep., 519 C 5. Cf. 540 B, donde, sin embargo, el "ir a las islas de los bienaventurados y morar allí" significa la verdadera separación del filósofo de este mundo y su vida después de la muerte. Es la vida del héroe que, una vez cumplida su obra, disfruta de la bienaventuranza en este lugar escogido. En un sentido análogo, Gorg., 526 C. En Rep., 519 C 5, la imagen religiosa significa, en cambio, el θεωρητικὸς βίος, la actividad contemplativa del espíritu filosófico en esta vida, sentido que recogió Aristóteles. Cf. mi obra Aristóteles, p. 120. La imagen sigue palpitando todavía de un modo sensible en la pintura de la bienaventuranza de la vida contemplativa que se hace en la Ética nicomaquea X, 7.

su ideal filosófico de vida, de donde aquella fórmula pasa a la literatura posterior de la Antigüedad y se difunde más allá de ella.[1210] Pero, por muy tentadoras que sean las tintas con que Platón y Aristóteles pintan la vida del conocimiento puro, esa vida sigue guardando, con arreglo a la idea, relación con la práctica, y esta relación es la que la justifica. El sentido político originario de toda la *paideia* griega triunfa precisamente en el momento de su máxima tensión en el contenido ético y espiritual que Platón le infunde de nuevo. El cómo y el cuándo de este deber se reservan para ser determinados más en detalle, pero como principio se dejan sentados de antemano: el filósofo debe descender de nuevo a la caverna.[1211] La persuasión y la coacción deben combinarse para moverle a que ayude a quienes compartieron la cautividad con él. Este fuerte sentimiento de responsabilidad social distingue el ideal Platónico de la suprema cultura espiritual con respecto a la filosofía de los pensadores presocráticos. La paradoja histórica consiste en que estos sabios, más preocupados por el conocimiento de la naturaleza que por el hombre, tuvieron una actuación política práctica más intensa que Platón, a pesar de que todo el pensamiento de éste gira en torno a los problemas prácticos.[1212] El 702 deber de actuar frente a la colectividad, al igual que la posibilidad de la educación y la actuación de los filósofos como estadistas, sólo existe (en su pleno sentido) para Platón dentro del estado ideal. Frente al estado degenerado de la realidad no siente ningún deber de gratitud activa, pues aunque en él puedan brotar también filósofos, éstos no nacen porque los estimulen la opinión pública o los órganos de este estado.[1213] En cambio, en el

---

[1210] 102a Cf. mi obra Aristóteles, pp. 91 s.

[1211] 103 Rep., 519 D-520 A.

[1212] 104 Cf. mi estudio "Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", en Berichte der Berliner Akademie, 1928, p. 414. En este estudio se demuestra que una parte de los antiguos historiadores de la filosofía presentaban a los pensadores más antiguos precisamente como modelos de la debida asociación de la acción y la idea, mientras que los filósofos posteriores se fueron consagrando cada vez más a la teoría pura.

[1213] 105 Rep., 520 B. En los estados griegos del siglo iv no se vela públicamente, como ya hemos advertido varias veces, por la cultura superior. Cf. ARISTÓTELES, Ét. nic., X, 10, 1180 a 26. quien dice que, en lo tocante a la educación y a la cultura, reina todavía en la mayoría de las ciudades el estado primitivo ciclópeo, en que cada cual dirige por su cuenta a su mujer y a sus hijos. En el Critón, Sócrates expresaba un sentimiento de profunda devoción hacia el estado ateniense por la educación que había recibido bajo la protección de sus leyes. Si fuera ésta verdaderamente la actitud del Sócrates histórico, la posición de Platón en la República, que es por completo opuesta, se hace todavía más significativa.

estado perfecto ocurre esto. Aquí el filósofo debe su *paideia,* y con ella su ser espiritual, a la comunidad, lo que le obliga a resarcir a ésta "lo que invirtió en educarle". Aunque a regañadientes, no tendrá más remedio que aceptar, por motivos de gratitud, la misión que se le encomienda y consagra lo mejor de sus fuerzas al estado. Por consiguiente, el estado ideal se reconocerá siempre en que en él no gobernarán los ambiciosos de poder, sino precisamente aquellos que menos ganas sienten de ejercerlo.[1214]

LAS MATEMÁTICAS COMO "PROPAIDEIA"

Ahora bien, ¿cuál es el saber capaz de conseguir la "conversión del alma"? Está claro de antemano que no es, para Platón, ninguna experiencia aislada, ninguna sacudida del alma, ninguna voz súbita que hable al hombre sin esfuerzo alguno de su parte. La fase cultural en que se mueve la educación de los "guardianes", y con ella toda la *paideia* griega anterior a Platón, no puede traducirse en semejante resultado, pues la gimnasia se refiere al mundo de lo que nace y perece, al desarrollo y a la decadencia, y la música se limita a producir un ritmo y una armonía en el alma, pero no le infunde ningún saber.[1215] Y no digamos las artes profesionales (τέχναι), que son todas ellas banales y no pueden ser tomadas, por tanto, en consideración cuando se trata de la verdadera cultura del hombre.[1216] Pero al lado de ellas hay, sin embargo, otro tipo de saber del que todas hacen más o menos uso y que sirve como ningún otro para apartar al abría del mundo conceptual visible: la ciencia de los números o aritmética.[1217]La leyenda atribuye la paternidad de esta ciencia al héroe Palamedes, que luchó delante de Troya y de quien se dice que enseñó al supremo 703 caudillo Agamemnón el empleo del nuevo arte para fines estratégicos y tácticos. Platón se ríe de quienes tal piensan, pues según esto Agamemnón no habría sido capaz hasta entonces ni siquiera de contar sus dedos, y mucho menos los contingentes de su ejército y su flota. La ciencia aritmética es indispensable para la formación de los "regentes", entre otras razones, por su valor militar.[1218] Este argumento práctico no debe tomarse

---

[1214] 106 Rep., 519 A-D, 521 B.
[1215] 107 Rep., 521 E-522 A.

[1216] 108 Rep., 522 B.
[1217] 109 Rep., 522 C-D.

[1218] 110 Rep., 522 E 1-3.

sólo en un sentido irónico, puesto que Platón lo hace extensivo más tarde de la aritmética a las demás disciplinas matemáticas, y sabido es que el desarrollo de la ciencia de la guerra en el siglo iv requería un conocimiento cada vez mayor de las matemáticas.[1219] Sin embargo, la aritmética que Platón desea que se estudie es algo más que una simple ciencia auxiliar para el estratega. Es un estudio humanístico, pues sin ella el hombre no sería hombre.[1220] Claro está que esto sólo se refiere, por el momento, a una fase bastante elemental de la comprensión aritmética, a saber: al contar y al distinguir las magnitudes con nombre propio. Sin embargo, Platón ve en los números, remontándose por encima de esto, un saber que encamina nuestro pensamiento de un modo especial hasta el campo de objetos que buscamos, que arrastra al alma hacia el ser.[1221]

Es éste el punto de vista enteramente nuevo desde el que enfoca el valor cultural de la aritmética y de todas las matemáticas. No debemos esperar de su modo de tratar el asunto que entre a fondo en el contenido de los problemas matemáticos, ni mucho menos que exponga todo un curso didáctico de esta ciencia. Exactamente lo mismo que hace al tratar de la música y de la gimnasia, Platón se limita a trazar las líneas directrices más simples con arreglo a cuyo espíritu deben ser estudiados estos problemas. Al ir examinando una tras otra las diversas disciplinas matemáticas, se deslizan en su breve tratamiento del problema ciertas repeticiones, puesto que cree necesario subrayar de nuevo a propósito de cada disciplina su punto de vista, a saber: que las matemáticas deben despertar el *pensamiento* del hombre. Pone de relieve que hasta él esta ciencia no había sido utilizada jamás con semejante fin. Recordemos lo que dijimos más arriba acerca de la introducción de las matemáticas por los sofistas como medio de cultura y acerca de la fundamentación realista de estos estudios.[1222]Platón toma de los sofistas, en la medida en que se ocupaban de estos problemas, la alta

---

[1219] 111 Por eso las matemáticas se convierten en la ciencia predilecta de los estrategas y los reyes de la época helenística. Cf. sobre Antígono y Demetrio Po-liorcetes, mi libro Diokles von Karystos, pp. 81-82. Cf. también sobre el punto de vista militar, Rep., 525 B-C.

[1220] 112 Rep. 522 E 4.

[1221] 113 Rep., 523 A: e(lktiko\n pro\j ou)si/an.

[1222] 114 Cf. supra, p. 281.

estimación en que tenían a las matemáticas, pero no entiende, como ellos, que su verdadero valor resida precisamente en la aplicación real. El reconocimiento de su importancia para la ciencia de la guerra es una mera concesión hecha a la cultura de 704 los "regentes" por él perseguida. La senda a través de la filosofía que Platón prescribe a esta cultura exige de los futuros "regentes" un afán tan puro de cultura, que la referencia a la importancia práctica que estos conocimientos puedan llegar a adquirir para ellos, apenas si puede considerarse como un peligro para su verdadera fundamen-tación de los estudios matemáticos.[1223] Principalmente, la geometría le da ocasión de polemizar contra los matemáticos que desarrollan sus pruebas "ridiculamente", como si las operaciones geométricas implicasen un hacer *(praxis)* y no un conocer *(gnosis)* .[1224] Platón caracteriza constantemente este conocer, con una riqueza impresionante de imágenes plásticas de lenguaje, como algo que guía o arrastra hacia el pensamiento, que evoca el pensamiento o lo despierta, que purifica y estimula el alma.[1225] Los futuros "regentes" deben recibir una instrucción matemática no puramente profana, sino profesional. [1226] Deben ser iniciados en la belleza y en la utilidad de estos estudios, no para fines de compras y de transacciones comerciales, sino para facilitar al alma su "conversión hacia el ser". La eficacia de la aritmética consiste, según Platón, en que estos estudios facilitan a quienes tienen talento para ellos la capacidad para comprender toda clase de ciencias, mientras que a los perezosos iniciados y adiestrados en ella, aunque no les reporte otra utilidad, les estimula por lo menos su agudeza de comprensión.[1227] La mayor dificultad que las matemáticas oponen a quien las estudia las califica como medio de cultura apto para la selección espiritual.

La rama real de la cultura sofística abarcaba, además de la aritmética y la

---

[1223] 114a La tradición nos indica que Platón tomó en serio este programa cuando se le requirió para que educase al tirano Dionisio II para gobernar con arreglo a sus concepciones. PLUTARCO, Dión, c. 13, informa que durante cierto tiempo el príncipe y toda la corte se dedicaron al estudio de las matemáticas y que el aire estaba lleno del polvo que levantaba la multitud al dibujar las figuras geométricas en la arena.

[1224] 115 Rep., 527 A.

[1225] 116 Cf. Rep., 523 A 2; A 6; B 1; D 8; 524 B 4; D 2; D 5; E 1; 525 A 1; 526 B 2; 527 B 9.

[1226] 117 Rep., 525 C: a)ntqa/ptesqai au)th=j mh\ i)diwtikw.

[1227] 118 Rep., 526 B.

geometría, la astronomía y la música; estas cuatro disciplinas habían de agruparse más tarde bajo el nombre de *quadrivium.*[1228]No se ve claro si Platón las tomó como unidad de la tradición de los sofistas o de otras fuentes. En la *República,* al pasar de la astronomía a la música, cita a los pitagóricos como representantes de la concepción según la cual la astronomía y la música son ciencias gemelas.[1229] Esto nos hace sospechar que la unión de estas dos disciplinas con la aritmética y la geometría tenía también origen pitagórico 705 o era habitual entre los pitagóricos. Problema distinto es el de saber si hay razones para ir más allá y atribuir a la escuela pitagórica agrupada en torno a Arquitas el origen de todas las ciencias verdaderamente exactas conocidas por los griegos; lo probable es que no existan tales razones, aunque seguramente esa escuela imprimió un impulso fundamental al desarrollo de las *mathemata* y aunque es muy probable también que Platón mantuviese relaciones estrechas con ella.[1230] Sus manifestaciones acerca de la razón de ser de los estudios matemáticos dentro del marco de su *paideia* filosófica hacen muy plausibles sus relaciones con los pitagóricos, puesto que los cita como la principal autoridad en esta rama del saber. Pero, por otra parte, los critica por aferrarse a lo sensorial y no remontarse hasta el pensar puro.[1231] Los pitagóricos son, pues, los especialistas en la materia y en este sentido, por mucho que les deba, tiene que ser él quien ponga por sí mismo de relieve el punto de vista que juzga decisivo. Así lo dice expresamente al tratar de la música, por la que no debe entenderse la enseñanza de la música pura y simplemente, sino la teoría de la armonía. Los pitagóricos miden las armonías y los tonos audibles entre sí y buscan en ellas los números,[1232] pero su misión

---

[1228] 119 Cf. supra, pp. 279-80. También en Teeteto, 145 A, se enumeran estas cuatro materias como pertenecientes a la paideia, en que el joven Teeteto se iniciaba en Atenas alrededor del año 400.

[1229] 120 Rep., 530 D 8.

[1230] 121 Erich FRANK, en su libro Plato und die sogenannten Pythagoreer (Halle, 1923), es el que va más allá en la atribución a los pitagóricos de las ciencias exactas de Grecia. W. A. HEIDEL, "The Pythagoreans and Greek Mathematics", en American Journal of Philology, 61 (1940), pp. 1-33, traza el desarrollo de los estudios matemáticos en la Grecia más primitiva, en tanto lo permiten las pruebas existentes, en círculos no pitagóricos, especialmente en Jonia.

[1231] 121a Rep. 531 A 5, Cf. 530 D 6.

[1232] 122 Rep., 531 A 1-3; 531 C.

termina allí donde empiezan los "problemas" [1233] cuya investigación considera nuestro filósofo como la verdadera meta de su cultura y que pone también de relieve al tratar de la geometría y la astronomía.[1234] Se refiere al planteamiento de problemas que llevan directamente a las cosas en sí, al ser incorporal. Los pitagóricos no se preocupan de saber "qué números son armónicos y cuáles no, y por qué razones ocurre lo uno y lo otro".[1235] No investigan, como Platón exige viendo en ello algo nuevo, la afinidad mutua que existe entre todos los objetos de las matemáticas ni se remontan a lo común a todos ellos,[1236] sino que desarrollan por separado cada una de sus observaciones sobre los números, las líneas y las superficies, sobre los fenómenos celestes visibles y sobre los tonos y la consonancias audibles. Por tanto, debía de ser también la astronomía pitagórica la que Platón tenía presente al reprocharles que era difícil creer que los fenómenos celestes fuesen eternos y se desarrollasen siempre con sujeción a las mismas leyes, al suponer que sólo se trataba de los movi-

706

mientos de magnitudes puramente físicas y visibles.[1237] Detrás de estas alusiones críticas en que la exposición positiva de la doctrina Platónica se reserva para ser tratada en una obra especial, se oculta la conclusión que conocemos del *Timeo* y de las *Leyes,* según la cual la regularidad matemática de los fenómenos celestes presupone la existencia de agentes dotados de una conciencia racional.[1238] Sin embargo, el expositor de la *paideia* no entra en estos detalles científicos; se atiene siempre, pura y simplemente, al contorno

---

[1233] 123 Rep., 531 C.

[1234] 124 Rep., 530 B 6.

[1235] 125 Rep., 531 C 3.

[1236] 126 Rep., 531 D. Sobre este programa de un análisis filosófico de las ciencias matemáticas y sobre cómo se puso en práctica en la Academia, Cf. F. SOLMSEN, "Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik" (en Neue Philol. Unters., editados por W. Jaeger, vol. iv), pp. 251 s.

[1237] 127 Rep., 530 B.

[1238] 128 Timeo, 34 C-38 C; Leyes, 898 D-899 B. Cf. también Epin., 981 E ss.

formal de su propia filosofía.[1239]

Platón no encuentra dificultades para atribuir a su Sócrates todos estos conocimientos especiales, que sugiere más que desarrolla. Sócrates aparece siempre como el hombre que lo sabe todo, cualquiera que sea el punto que se toque, y, aunque sólo le interese exclusivamente lo que considera fundamental, cuando la ocasión se presenta revela un dominio asombroso en campos de conocimiento que al parecer debieran serle ajenos. Este rasgo debía responder necesariamente a alguna razón histórica; por otra parte, si hay algo seguro es el hecho de que la estimación de las matemáticas y de sus disciplinas, tal como las vemos razonadas aquí por Platón, como *el* camino hacia el conocimiento del bien, era algo perfectamente ajeno al Sócrates real. En este punto, podemos controlar muy bien la libertad soberana con que Platón, en sus diálogos, toma a Sócrates como abogado de sus propios pensamientos. Jenofonte dice, con una clara punzada contra la exposición antihistórica de Platón, que aunque Sócrates entendía algo de matemáticas, sólo reconocía su valor educativo dentro de límites muy estrechos, a saber, en la medida en que pudiese sacárseles alguna utilidad práctica.[1240] Es exactamente lo contrario de la concepción Platónica. Su repudiación consciente por parte de Jenofonte nos lleva con seguridad a la conclusión de que el testimonio de peso en este punto es el suyo y no el de Platón. El Sócrates histórico no habría reprendido severamente a su interlocutor, como el Sócrates Platónico, al oírle justificar el valor de la astronomía por su utilidad para la agricultura, la navegación y el arte de la guerra.[1241]La *paideia* de Platón refleja aquí la enorme importancia que las matemáticas tuvieron para él, incluso en cuanto al desarrollo teórico de 707 los pensamientos socráticos. Por eso considera sospechoso todo razonamiento utilitario, aunque él mismo subraya que las matemáticas son indispensables para el

[1239] 129 Un hermoso ejemplo de este hábito de Platón de eliminar todo lo técnico, que la exposición de la paideia contenida en la República nos permite observar en todo su alcance, lo tenemos en Timeo, 38 D. Aquí se rechaza el examen detallado de la teoría de las esferas diciendo que este método daría mayor importancia a lo secundario (pa/rergon) que a la finalidad a la que debe servir. De modo distinto procede ARISTÓTELES en su Metafísica, Λ 8, donde critica las razones que dan los astrónomos para fijar el número exacto de las esferas, aunque equivocándose al hacer el cálculo.

[1240]130 JENOFONTE, Mem., iv, 7, 2 ss.

[1241] 131 JENOFONTE, Mem., iv, 7, 4, le hace razonar el estudio de la astronomía remitiéndose precisamente a su utilidad para estas actividades.

estratega. El "mirar hacia lo alto"', en que la astronomía estudiada de un modo matemático educa el alma, es algo perfectamente distinto del hecho de volver la vista al cielo, como lo hacen los astrónomos profesionales.[1242] La parte del alma en que las ciencias matemáticas cultivadas en sentido Platónico encienden la llama pura, es "más importante que diez mil ojos".[1243]

Por lo demás, Platón no sigue la tradición que sólo admite las cuatro disciplinas matemáticas señaladas, sino que introduce a la enseñanza, como él mismo nos dice, una ciencia matemática completamente nueva: la estereométria.[1244] El colocar la astronomía después de la geometría debía de ser algo ya establecido en su época. Platón la menciona como algo evidente en tercer lugar y empieza a tratar de ella,[1245]pero luego se corrige y opta por asignar este lugar a la ciencia de las magnitudes llenas de espacio, ya que ésta, lógicamente, debe venir *después* de la geometría, o sea de la ciencia de las líneas y las superficies, y *antes* de la astronomía, que trata también de las magnitudes hechas de espacio, pero concretamente de las dotadas de movimiento.[1246] La introducción de la estereométria constituye una sorpresa y permite a Platón dar una cierta variación a esta parte de su estudio. La influencia de la práctica de enseñanza de la Academia trasciende, indudablemente, aquí. La tradición de la historia de las matemáticas, que data de la baja Antigüedad y se remonta hasta la obra fundamental de Eudemo, discípulo de Aristóteles, considera como el autor de la estereométria al notable matemático Teeteto de Atenas, en memoria del cual escribió Platón, pocos años después de la *República,* el diálogo que lleva su nombre.[1247] Murió, según se supone hoy, en el año 369, hallándose en el ejército, a consecuencia de una epidemia de disentería.[1248] El contenido consagrado a la

---

[1242] 132 Rep., 529 A.

[1243] 133 Rep., 527 E.

[1244] 134 Rep., 528 B.

[1245] 135 Rep., 527 D.

[1246] 136 Rep., 528 A-B.

[1247] 137 SUIDAS, s.v. Θεαίτητος: Escol., en EUCL., Elem., lib. xiii (t. v, p. 654, 1-10, Heiberg). La atribución del descubrimiento de los cinco poliedros regulares a Pitágoras por Proclo (en el índice geométrico), es legendaria, como han demostrado irrefutablemente las recientes investigaciones de G. Junge, H. Vogt y E. Sachs.

[1248] 138 Cf. Eva SACHS, De Theaeteto Atheniensi mathematico (tesis doctoral de la

estereométria del último libro (el xiii) de los *Elementos* de Euclides, la obra fundamental imperecedera de las matemáticas griegas, surgida sólo una generación más tarde, debía tener como base, esencialmente, los descubrimientos de Teeteto.[1249] Este matemático era una figura conocida en la Academia, como lo demuestra la imagen del amable sabio que Platón 708 traza con tanta simpatía en *el Teeteto;* indudablemente, debe atribuirse a la influencia personal del padre de la estereométria el hecho de que Platón, en la *República,* asigne a esta ciencia un lugar tan honroso, en vida todavía de aquél.

Para poder comprender la *paideia* Platónica, es de una importancia esencial que nos hallemos en condiciones de valorar ante un punto tan importante como éste la actualidad científica que encerraban para el propio Platón los preceptos establecidos en la *República* para la estructuración de la cultura filosófica. Como nos hallamos separados por más de dos mil años de la época en que las matemáticas griegas recibieron a través de Euclides su forma científica consagrada como clásica y que sigue manteniendo hasta hoy su vigencia dentro de los límites entonces trazados, no nos resulta fácil retro-traernos a la situación espiritual en que esta forma se hallaba todavía en gestación o tendía a consumarse. Si tenemos en cuenta que fue obra de pocas generaciones, comprenderemos cómo la labor concentrada de un puñado de investigadores geniales, empeñados mutuamente en impulsar su progreso, creó una atmósfera de confianza, más aún, de seguridad en la victoria, y que en un ambiente pletórico de estímulos espirituales como el de la Atenas del siglo iv tenía necesariamente que imprimir un impulso extraordinario al pensamiento filosófico. La filosofía veía ante ella una idea de saber de una exactitud y de una perfección probatoria y de construcción lógica como el mundo no la había soñado siquiera en los días de los filósofos presocráticos de la naturaleza. La atención que precisamente el aspecto metódico de los problemas despertaba por aquel entonces en los círculos matemáticos hacía que este modelo fuese de un interés inapreciable para la nueva ciencia de la dialéctica, desarrollada por Platón a base de los diálogos socráticos sobre la virtud. Ni la filosofía Platónica ni cualquier otra gran filosofía podría

---

Universidad de Berlín, 1914), pp. 18 ss.

[1249] 139 Sobre el Teeteto como fuente del libro xiii de los Elementos, de Euclides, Cf. Eva SACHS, "Die fünf platonischen Korper" (en Philologische Un-tersuchungen, ed. por Kiessling y Wilamowitz, t. xxiv), p. 112, y T. L. HEATH, A Manual of Greek Mathematics (Oxford, 1931), p. 134.

concebirse sin la influencia fecundadora de los nuevos problemas planteados y de las nuevas soluciones ofrecidas por la ciencia de aquella época. Al lado de la medicina, cuya influencia podemos comprobar constantemente, fueron principalmente las matemáticas las que la impulsaron. Y si la medicina aportó la analogía entre la *hexis* del cuerpo y la del alma y, como corolario de ella, la fecundidad del concepto médico de la *techné* para la ciencia de la salud del espíritu, las matemáticas dieron impulso principalmente a las operaciones realizadas con objetos puramente noéticos, como lo eran las ideas Platónicas. Y, a su vez, Platón, gracias a sus nuevos conocimientos lógicos, se hallaba en condiciones de impulsar con la mayor intensidad la construcción sistemática de su ciencia, estableciéndose así una relación de intercambio, como señala la tradición.[1250]

Teeteto no llegó a adquirir importancia para Platón hasta relati-

709

vamente tarde. Cuando murió, en el año 369, era todavía un hombre joven; por tanto, sus descubrimientos debían de ser todavía muy recientes al ser valorizados por Platón unos cuantos años antes en la *República.*[1251] El contacto más antiguo de Platón con las matemáticas debió de ser anterior a sus relaciones con los pitagóricos, puesto que diálogos como el *Protágoras* y el *Gorgias,* que revelan ya un marcado interés por las matemáticas, fueron escritos antes del primer viaje del filósofo a Sicilia. La Atenas de aquel tiempo debía de brindar elementos suficientes de cultura en este terreno.[1252] Desgraciadamente, no podemos seguir hoy la línea que une a Platón con Cirene, pues no existe siquiera la seguridad de que emprendiese realmente su supuesto viaje allí, después de la muerte de Sócrates.[1253] Más tarde, cuando Platón escribió el *Teeteto,* contrapuso esta figura, considerada como representante de la joven generación de matemáticos sensible al plan-

---

[1250] 140 Cf. F. SOLMSEN, "Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik", loc. cít., pp. 109 s.

[1251] 141 Según la cronología imperante, la República fue escrita entre 380 y 370.

[1252] 142 Así lo presupone Platón en Teeteto, 143 E ss. acertadamente, desde el punto de vista histórico, si bien el encuentro de Teeteto con Sócrates no pasó de ser, seguramente, una ficción literaria de Platón para los fines de su diálogo, como el de Sócrates con Parménides y Zenón, en el Parménides.

[1253] 143 DIÓCENES LAERCIO, III, 6.

teamiento filosófico del problema, a la figura considerablemente más vieja de Teodoro de Cirene, que era un investigador famoso, pero sin interés todavía por problemas de esta clase. Esto parece presuponer la existencia de ciertas relaciones personales con Teodoro.[1254] El viaje emprendido por él al sur de Italia en el año 388 puso a Platón en contacto con los pitagóricos de aquellos lugares y entre ellos tal vez con el matemático y estadista Arquitas de Tárento, el principal representante de la ciencia pitagórica, junto al que permaneció durante largo tiempo y con el que entabló una amistad que duró toda su vida.[1255] Él fue el modelo vivo para la educación matemática de los "regentes" de Platón. La frase de Aristóteles, curiosa para nosotros, de que los métodos de investigación y enseñanza de Platón seguían esencialmente a los de los pitagóricos, aunque tenían además características propias, debía referirse, necesariamente, sobre todo, al aspecto matemático de la enseñanza, que en nuestros diálogos aparece relegado a segundo plano, pero que en la Academia ocupaba el pri-

710

mer lugar.[1256] De un dato contenido en la antigua biografía de Aristóteles, según el cual cursó en la escuela de Platón "bajo Eudoxo", deducimos que el estrecho contacto de la Academia con el gran matemático de este nombre y con su escuela, contacto que se trasluce por todas partes en nuestra tradición, y en las relaciones personales de Aristóteles con aquél, de las que habla en su *Ética,* se remontan a una larga permanencia de Eudoxo en la escuela Platónica, cuya fecha podría determinarse exactamente por el año en que

---

[1254] 144 Sobre esta conclusión descansa seguramente la "tradición" del viaje de Platón a Cirene después de morir Sócrates, para visitar a Teodoro (Cf. nota 143).

[1255] 145 Según la Carta VII, 338 C, Platón, en su segundo viaje al sur de Italia (año 368), estableció cierta hospitalidad entre Arquitas y Dionisio, el tirano; por eso ambos gestionan conjuntamente su tercer viaje. Según PLUTARCO, Dión, c. 11, los pitagóricos y Dión fueron ya una factor esencial en el segundo viaje de Platón, cosa que éste no menciona. Esto podría parecer una reduplicación errónea de lo que acaeció en el tercer viaje en nuestra tradición, pero, ¿a quién iba a visitar Platón en su primer viaje a Italia, antes de ir a Siracusa (año 388), sino a los pitagóricos? Es cierto que DIÓGENES LAERCIO, III, 6, que informa acerca de esto, sólo menciona con motivo del primer viaje a Filolao y Eurito, pero no a Arquitas.

[1256] 146 ARISTÓTELES, Metaf., A 6.

Aristóteles entró en la Academia (el año 367).[1257] La alianza de la Academia con la escuela de Eudoxo, que tenía su sede en Cicico, se mantuvo hasta la siguiente generación[1258] y es la expresión visible de la participación tan activa que tuvo la escuela Platónica en el progreso de la ciencia matemática. El secretario y auxiliar más cercano de Platón en sus últimos años fue aquel Filipo de Opunte a quien ya hemos tenido ocasión de citar como editor de la obra postuma de Platón, las *Leyes,* figura famosa en la Antigüedad como matemático y astrónomo y autor de numerosas obras.[1259] Era, a lo que parece, junto a académicos como Hermodoro y Heráclides, una autoridad fundamental de la escuela en estas materias. Mientras que Heráclides se dedicaba más bien a las especulaciones astronómicas, Filipo era el tipo del investigador exacto, si bien en la *Epinomis* trataba la astronomía, al igual que todos los demás Platónicos, como base de la teología.

Estos hechos nos indican insistentemente que no debemos perder de vista nunca que lo que se despliega ante nuestros ojos en las obras, literarias de Platón no es sino la fachada del edificio científico y de las actividades docentes de la Academia, cuya estructura interna nos pone de manifiesto. Los preceptos de la *República* acerca de la enseñanza de las matemáticas no hacen sino reflejar la posición que esta ciencia ocupaba en los planes de formación filosófica, dentro de la Academia. Desde este punto de vista, Platón no establece manifiestamente una distinción entre la investigación y la educación. La extensión de este campo, todavía susceptible de ser abarcada con la vista, le permite exigir para su cultura de los "regentes" pura y simplemente el estudio de la materia en su totalidad,[1260] sin establecer una selección, dando también la bienvenida como ampliación de su programa a disciplinas nuevas del tipo de la estereométria. Se comprende que otras escuelas concibiesen de un modo distinto la *paideia* del estadista. Quienes, colocándose en un punto de vista fundamentalmente práctico, creían como Isócrates que la meta de esta *paideia* era la retórica, tenían necesariamente que

---

[1257] 147 Cf. mi obra Aristóteles, pp. 19 s.

[1258] 148 Encontramos a Aristóteles, el discípulo de Platón, en relaciones científicas con el astrónomo Calipo, discípulo de Eudoxo: Metaf., Λ 8, 1073 b 32. Cf. mi obra Aristóteles, pp. 393 ss.

[1259] 149 Cf. SUIDAS s.v. φιλόσοφος.

[1260] 150 Rep., 525 C.

considerar exagerada la alta 711 estimación Platónica de la exactitud del saber matemático como factor de educación política, haciendo hincapié por el contrario en la experiencia.[1261] Por el hecho de que las críticas dirigidas a Platón versasen precisamente sobre la hipertrofia de las matemáticas, demuestra que se veía en ellas la piedra angular de su sistema de cultura.

La *paideia* Platónica en esta fase superior no brota de la mera teoría, como no brotaba tampoco en la fase de la cultura de los "guardianes". Lo mismo que allí recoge como sustancia de su *paideia* todo el acervo de la cultura histórica, que era para él la cultura griega bajo la forma de la poesía y la música de su pueblo, planteándose sólo la misión de depurarla y supeditarla a su meta suprema, aquí encamina la corriente de la ciencia viva de su tiempo por los cauces de su *paideia* filosófica y se preocupa tan sólo de descubrir lo que sirve para impulsar hacia su meta filosófica y de encauzarlo directamente hacia ella. Esto plantea ante nosotros el problema de saber cuál era la actitud de Platón ante las otras ciencias que no se toman en consideración en su programa. El concepto moderno de la ciencia, que traza a ésta límites tan amplios como aquellos a que llega la experiencia humana, hace que la hegemonía exclusiva de las matemáticas en la *paideia* Platónica nos parezca unilateral, aunque sea grandiosamente unilateral, y esto nos inclina tal vez a ver también en ello el efecto de la supremacía temporal de las matemáticas de su época. Sin embargo, por mucho que la conciencia del progreso que irradiaba de sus grandes descubridores tuviese que contribuir necesariamente a esta posición de predominio que las matemáticas ocupaban en la Academia, la verdadera razón de ello debe buscarse en último término en el carácter de la misma filosofía Platónica y en su concepto del saber, que descartaba de la cultura las ramas del saber puramente empíricas. Los conatos de "erudición" contenidos en los sofistas no fueron desarrollados por la escuela de Platón. El hecho de que en los fragmentos que se han conservado de la comedia ática de aquel tiempo nos encontremos con burlas sobre las interminables disputas sostenidas por Platón y sus discípulos en torno a la determinación del concepto de las plantas y los animales y a su división, no contradice para nada la imagen que proyectan directamente los diálogos Platónicos. El comediógrafo Epícra-tes, cuyo ingenio ilumina con cruda luz los misterios esotéricos de la enseñanza de la Academia, toca certeramente en su relato, por muy exagerado que éste se considere, el punto decisivo de que los filósofos entienden bastante poco de plantas, y su cultura

[1261] 151 Cf. infra, lib. iv, cap. vi.

acerca de esta materia revela, con sus intentos de clasificación, lagunas que hacen reír al auditorio.[1262] Un famoso médico siciliano, y como tal representante del saber empírico, que resulta asistir por casualidad a la función como huésped de honor, manifiesta de un modo poco correcto, como 712 cuadra a este tipo de "naturalistas incultos", el hastío que le producen estos intentos. Tomando como base la materia zoológica y botánica de estas investigaciones se ha llegado sin razón alguna a la conclusión de que la enseñanza administrada en la Academia debía de ser considerablemente distinta de la que se describe en la *Repú-blica*[1263] y de que en aquélla se debía de conceder una importancia mayor al saber empírico. Pero si bien este tipo de investigaciones sobre la clasificación de los animales y las plantas no podía plantearse desligado de toda base experimental, sobre todo si había de ser completo y sistemático, la mira perseguida con él no era la de reunir todos los datos empíricos acerca de las distintas especies, sino la de distinguirlas de otras especies y la de ordenarlas acertadamente dentro del gran sistema de la diéresis conceptual de "todo lo existente", como lo hacen plásticamente los diálogos posteriores de Platón sobre los objetos. La verdadera finalidad perseguida por estos intentos proyectados sobre objetos era la dialéctica. Y si la exposición que se hace en la *República* no nos produce idéntica impresión en cuanto al método de la enseñanza, ello se debe de modo exclusivo a la forma sumaria con que Platón caracteriza aquí, como repetidamente hemos puesto de relieve, las distintas fases de su *paideia.* Las clasificaciones de las plantas y animales que refiere Epícrates deben incluirse, dentro del programa cultural de la *República,* en la segunda parte, que sigue a la matemática y trata de la dialéctica.

LA CULTURA DIALÉCTICA

Platón hace que su Sócrates compare el camino de la cultura recorrido hasta aquí, y que al interlocutor se le antoja una tarea inmensamente difícil, con el preámbulo a una ley, para caracterizar la fase ya alcanzada y el tránsito a la etapa suprema.[1264] El estudio de las matemáticas no era más que el preludio de la melodía que hay que aprender. Para ser un dialéctico, no basta con

---

[1262] 152 EPI'CRATES, frag. 287 (Kock).

[1263] l53 Cf. acerca de esto mi estudio Diokles von Karystos, p. 178. 154 Rep., 531 D.

[1264] 155 Teeteto, 186 C.

conocer esta disciplina. Platón sugiere que en su vida ha conocido muy pocos matemáticos que fuesen al mismo tiempo dialécticos. Uno de ellos era, indudablemente, Teeteto. En el diálogo que lleva este nombre, Platón, además de pintar, como ya hemos dicho, el nuevo tipo del matemático filosófico, pone de manifiesto, a la luz del gran problema común a las matemáticas y a la filosofía, el problema de saber *cómo* el hombre matemáticamente educado llega por el camino de la refutación dialéctica a la meta del conocimiento filosófico. Y no debe considerarse como un hecho puramente casual el de que el personaje principal del diálogo *Teeteto,* aparte de Sócrates, sea un joven matemático, ávido de saber y con dotes creadoras. Se trata de poner de relieve 713 la eficacia de la *paideia* dialéctica, cuando actúa sobre hombres preparados para asimilarla; y es precisamente en el *Teeteto* donde el conocimiento filosófico se presenta como algo vinculado con las matemáticas, y se dice de él que es el fruto de una larga y fatigosa *paideia.*[1265] Este diálogo, escrito pocos años después que la *República,* produce la sensación de ser una ilustración desarrollada de la descripción que en aquella obra se hace de lo que es la educación filosófica por medio de la *paideia.* El carácter de la misión que se le impone a un legislador de la *paideia* explica que no pueda exponer a la luz de un ejemplo la dialéctica encuadrada dentro de este marco, como no se hace tampoco en ninguna de las fases anteriores de la *paideia.* En el fondo, estos ejemplos nos los brindan todos los demás diálogos Platónicos, en los que se investigan dialécticamente los problemas de tipo más especial, haciendo que el lector que los sigue de un modo lógico consciente los comprenda con absoluta claridad. Por otra parte, lo que presta su encanto especial a la exposición de la dialéctica en la *República* como fase suprema de la *paideia* es la posición que Platón adopta ante su propia creación y el intento de caracterizar su valor y su problemática como instrumento de educación, basándose en veinticinco años de experiencia.

Tampoco aquí sabe ofrecernos como definición más de lo que ya conocemos de diálogos anteriores. Coloca la descripción de la dialéctica como "la capacidad de rendir y de hacer que otros rindan cuentas" inmediatamente al comienzo de esta última parte de la trayectoria de la cultura, indicando con ello al mismo tiempo cuál es su origen.[1266] Es, en efecto, la descripción

---

[1265] 156 Rep., 531 E.

[1266] 157 ARISTÓTELES, Metaf., M 4, 1078 b 25 tiene, indudablemente, conciencia de que la dialéctica Platónica se deriva de los diálogos socráticos, pero establece una distinción entre estos orígenes y la "energía dialéctica" (dialektikh\ i)sxu/j) altamente desarrollada;

tradicional del viejo método socrático para llegar a una inteligencia con otros hombres por medio del diálogo contradictorio, del *elenchos,* de que habían brotado la teoría y el arte lógicos de la "dialéctica" de Platón.[1267] Aquí se ve claramente que lo que Platón había vivido en su juventud como lo que transformaba interiormente al hombre, como lo grande de estos diálogos socráticos, sigue siendo todavía ahora para él el verdadero título de legitimidad de la filosofía dialéctica para sentirse como la auténtica *paideia.* Considerada desde este punto de vista, la primera fase, la de las matemáticas, queda rebajada al papel de mera preparación *(propaideia)*.[1268] Pero ¿cuál es la "melodía" que resuena por vez primera en este "preludio" y que luego viene a coronar la dialéctica? Para comprender esto, debemos volver a la alegoría de los moradores de la caverna. Lo que esta alegoría refleja en la experiencia visual 714 vivida por los cautivos es el camino del espíritu: su ojo intenta, después de volverse hacia la salida de la caverna y hacia el mundo real, mirar por vez primera los seres vivos, luego las estrellas y por último el mismo sol. Y del mismo modo que el ojo procura ir viendo poco a poco las cosas mismas, sin las sombras a que estaba habituado, aquel que abraza la dialéctica como el verdadero camino del conocimiento se esfuerza en llegar por el pensamiento, sin que en él se mezclen las percepciones a la esencia de cada cosa, y no debe cejar hasta captar con su pensamiento "el bien mismo, lo que es", llegando así al final de lo concebible, como el sol, fuente de la luz que llega a la caverna, es el final de todo lo visible.[1269] La dialéctica consiste precisamente en esta peregrinación (πορεία).[1270] El sentido a que responde el estudio de las ciencias que han sido aprendidas antes es el "llevar a lo mejor del alma a contemplar lo mejor de todo lo existente".[1271] Una vez aquí, el espíritu se sienta a descansar en su camino.[1272] El propio Platón

---

refiriéndose a la época posterior de Platón o a su propio método, que por aquel entonces aún no existía.

[1267] 158 Rep., 536 D.

[1268] 158 Rep., 536 D.

[1269] 159 Rep., 532 A-B.

[1270] 160 Rep., 532 B 4.

[1271] 161 Rep., 532 C.

[1272] 162 Rep., 532 E.

se da cuenta de lo forzosamente dogmática que es esta breve descripción metafórica, pero prefiere exponerla con esta sencillez, como si estuviese ya demostrada, sobre todo teniendo en cuenta que habría de volver con frecuencia sobre este punto.[1273]

El carácter (τρόπος) de la dialéctica sólo puede determinarse poniéndolo en relación con los demás tipos del saber humano. Hay diversos modos de abordar metódicamente el problema, cuando se quiere llegar a comprender las cosas y su esencia. Las llamadas *tech-nai,* o disciplinas empíricas, guardan relación con las opiniones y los afanes de los hombres y sirven para producir algún objeto o para cuidar (θεραπεὶα) lo que brota de la naturaleza o es creado por el artificio del hombre.[1274] Las disciplinas matemáticas se acercan ya más, en cierto modo, al verdadero ser, pero sólo lo tocan como en sueños; son incapaces de verlo cuando se halla despierto. Como ya se ha dicho, parten de hipótesis de las que no saben dar cuenta. Su "principio" es, por tanto, algo que ellas desconocen, por lo cual todo lo demás que forma parte de las matemáticas se halla "entretejido" de algo que ignoran. Indudablemente, semejante "concesión" (ομολογὶα) no puede ser llamada, en rigor, saber (επιστὴμη), aunque el lenguaje usual nos haya habituado a esta palabra.[1275] La dialéctica es aquella ciencia que "cancela" las premisas de todos los demás tipos de saber y "dirige lentamente hacia lo alto el ojo del alma hundido en los pantanos de la barbarie", sirviéndose para ello de las matemáticas como instrumento auxiliar.[1276] El sentido de la proporción entre las fases del ser y del conocer con que Platón había ilustrado antes esta meta de su *paideia,* es según eso el siguiente: el pensamiento es a las opiniones lo que el ser era al devenir y el verdadero saber (e)pisth/mh) guarda 715 con la simple evidencia trasmitida por los sentidos (πὶστις) y la inteligencia matemática con las sombras de los objetos visibles la misma relación que el pensamiento con las opiniones.[1277] Dicho en otros términos: el saber que

[1273] 163 Rep., 532 D.

[1274] 164 Rep., 533 B 1-6.

[1275] 165 Rep., 533 B 6-C 5. Cf. supra, p. 690.

[1276] 166 Rep., 533 C-D

[1277] 167 Rep., 534 A.

confiere la dialéctica es tan superior al "saber" matemático en cuanto al contenido del ser como las cosas reales del mundo visible lo son respecto a sus sombras o imágenes reflejas. Por tanto, el dialéctico es el hombre que comprende la esencia de cada cosa y sabe dar cuenta de ella.[1278] Y del mismo modo, debe hallarse en condiciones de discernir (a)felei=n) la idea del bien de todo lo demás, es decir, de separar "lo bueno en sí" de las distintas cosas, personas, actos, etcétera, que llamamos buenas, y de deslindarlo por medio del *logos,* "abriéndose paso por entre todas las refutaciones" lo mismo que en una batalla, y manteniéndose valientemente en pie hasta que el combate termine, sin que su pensamiento se extravíe.[1279] La verdadera fuerza de esta *paideia* que enseña a "preguntar y contestar científicamente" [1280] es el estado perfecto de vigilancia que infunde a la conciencia. Por eso Platón la considera como la cultura propia de los "guardianes" en el sentido superior de esta palabra, es decir, como la cultura propia de los "regentes". El nombre —extraño de por sí— de "guardianes" que Platón da a la clase dominante fue elegido, al parecer, previendo la virtud filosófica de este supremo estado de vigilancia espiritual en que se trata de educarlos.[1281] El nombre de "guardianes", que al principio se daba al estamento de los guerreros en su totalidad, se limita luego, en el transcurso de la selección, a los "regentes",[1282] y este puñado de hombres es el que participa de la educación superior. Quien no la posea no hace más que soñar su vida y antes de que despierte en esta vida ha entrado ya en el sueño eterno del Hades.[1283] Dentro del sistema de las ciencias, la dialéctica es la frontera (θριγκός) que delimita el saber humano hacia arriba y que excluye la posibilidad de añadir otro saber superior a aquél.[1284] El conocimiento del sentido es la meta final del conocimiento del ser.

[1278] 168 Rep., 534 B 8-C.

[1279] 169 Rep., 534 B.

[1280] 170 Rep., 534 D 8-10.

[1281] 171 Rep., 534 C 6.

[1282] 172 Rep., 413 B. Cf. 412 C.

[1283] 173 Rep., 534 C 7.

[1284] 174 Rep., 534 E.

EL "CURRICULUM" DEL FILÓSOFO

Surge ahora el problema de saber quiénes son los llamados a remontarse hasta esta última fase, remate y coronación de la cultura espiritual. Ya se había dicho antes, desde el punto de vista de la educación para fomentar la verdadera virtud del "regente", que sólo los temperamentos más seguros y más valientes debían ser seleccionados para ser "regentes"-filósofos y que éstos debían ser, dentro 716 de lo posible, hombres bellos, fuertes y distinguidos.[1285] Pero esta *ka-lokagathía* debe combinarse en ellos con las cualidades indispensables para la cultura superior del espíritu: la agudeza, la facilidad de comprensión, la memoria y la tenacidad. Los aptos para el juego ágil de la dialéctica no deben ser hombres tullidos, es decir, hombres que sólo sepan caminar y sostenerse sobre una pierna. No deben ser hombres que, aun gustando de las fatigas físicas de la gimnasia y de la caza y teniendo tenacidad para estos ejercicios, sucumban en cambio fácilmente a las fatigas espirituales y sientan repugnancia ante ellas. Y no deben ser tampoco hombres que sólo amen la verdad a medias, que detesten las mentiras conscientes, pero soporten tranquilamente las falsedades inconscientes e involuntarias. Deberán mostrarse descontentos de sí mismos cuando se les demuestre que incurren en ignorancia, y no revolcarse como los cerdos entre la porquería de su propia incultura. Sólo pueden llegar a ser "regentes" aquellos hombres cuya alma tenga miembros tan sanos como los que lógicamente hay que exigir que tenga su cuerpo.[1286] Por tanto, a las pruebas de carácter que ya antes se habían prescrito para los futuros "regentes" [1287] hay que añadir ahora un sistema cuidadosamente elaborado de selección espiritual que indique a través de una larga contrastación cuáles son las cabezas capacitadas para la dialéctica y permita colocarlas en el lugar que les corresponde. Todas estas ideas son perfectamente nuevas en tiempo de Platón y se hallan en oposición con esa fe ciega en el sano sentido común de quienes no han aprendido nada fuera de su trabajo diario. Desde entonces han surgido al mundo escuelas y exámenes en gran abundancia y, sin embargo, si Platón viviese hoy entre nosotros es muy dudoso que pudiese llegar a la conclusión de que sus postulados se hallaban cumplidos con todos estos requisitos.

[1285] 175 Rep., 535 A. Cf. 412 D-E, 485-7, 503 C-E.

[1286] 176 Rep., 535 A-536 B.

[1287] 177 Rep., 412 D ss.

Para descubrir los pocos hombres o mujeres (o el hombre o la mujer) llamados a ponerse un día al frente del estado, es necesario que la selección comience desde una edad temprana y sobre una base extensa. Aunque Platón se había pronunciado ya antes contra la concentración de los estudios filosóficos en un periodo de pocos años y en la época de la primera juventud,[1288] esto no quiere decir que renuncie a la aspiración de que la formación intelectual del hombre comience en edad temprana, como ahora vemos. La enseñanza de las ciencias matemáticas, la *propaideia,* debe comenzar ya en la misma infancia.[1289] En cambio, toda iniciación prematura en la cultura espiritual tropieza con un obstáculo enorme: la falta de interés del niño por aprender. Esta falta de interés no puede combatirse con la coacción, pues no hay nada más opuesto a la libre cultura en lo profundo de su esencia que el aprender por el miedo servil a un castigo. Tratándose de ejercicios físicos, puede emplearse la coacción, pues ésta 717 no entorpece su sana eficacia, pero el saber impuesto al alma a la fuerza no se adhiere a ella.[1290] Por eso Platón exige para esta fase el empleo de métodos que inculquen al niño los conocimientos como jugando.[1291] Este precepto responde ya visiblemente a las experiencias negativas obtenidas en un período de rápida acumulación académica de conocimiento, mediante la cual se había procurado inculcar las nuevas materias de estudio no sólo a los mejor dotados y a los más ávidos de saber, sino al promedio de los alumnos. Pero ni el mismo Platón puede aplicar en esta fase una pauta demasiado alta, puesto que es precisamente el juego de la primera enseñanza el que ha de indicar para qué está mejor dotado cada cual. Compara el sentido de esta enseñanza con la práctica, recomendada para empezar a aplicarla en la misma edad, de sacar a los niños a que contemplen el espectáculo de la guerra: se trata de que "laman la sangre" como perros jóvenes y de que se sobrepongan al miedo a los horrores del estudio.[1292] Ya en esta fase se debe evitar la enseñanza puramente mecánica y "proponer" (proba/llein) a los muchachos problemas matemáticos adecuados a su edad. Es una primera

---

1288 178 Rep., 498 A.

1289 179 Rep., 536 D.

1290 180 Rep., 536 E.

1291 181 Rep., 537 A.

1292 182 Cf. supra, pp. 650 55.

alusión al rumbo hacia los "problemas" que más tarde habrá de imprimirse a la enseñanza de las matemáticas.[1293]

La primera selección de este tropel deberá realizarse al terminar la instrucción gimnástica obligatoria. Platón fija la duración de ésta en dos a tres años. Durante este plazo descansará completamente la educación espiritual, pues las fatigas y el cansancio no se compadecen con el estudio. La prueba en los ejercicios gimnásticos es también, a su vez, una parte importante de los exámenes y de la selección basada en ellos.[1294] El principio de que la educación espiritual debe reanudarse a los veinte años tiene como corolario el que aquella formación gimnástica, que Platón trata, evidentemente, de distinguir de la participación voluntaria más temprana o más tardía en otros ejercicios gimnásticos, debe llenar el periodo de los diecisiete a los veinte años. Es la edad en que Atenas instruía como efebos a los jóvenes varones aptos para el servicio de las armas. Su tiempo de servicio duraba dos años y comenzaba a los dieciocho. Platón se adapta, pues, a este periodo, aunque le añade un tercer año.[1295]

Ahora comienza un periodo de enseñanza que se enlaza a los conocimientos matemáticos adquiridos con anterioridad y que, adaptándose al sentido de la trayectoria descrita antes, pone de relieve la concatenación entre las disciplinas que hasta aquí se venían estudiando por separado y entre sus materias. Ahora, deberán "enfocarse todas en conjunto" con vistas a la "naturaleza de lo existente". Esta fase del saber, aunque arranque de las matemáticas, no es ya de por sí 718 matemática, sino dialéctica, pues el dialéctico es el sinóptico que ve la concatenación y la afinidad de las materias y los campos del saber.[1296] Cuando Platón exige de los seleccionados que aprendan a "mantenerse firmes" (μένειν) lo mismo en el estudio que en la guerra, da a entender con ello que aplica al campo de lo espiritual el precepto supremo de la antigua ética militar, trasponiendo así lo espartano, recogido

---

[1293] 183 Rep., 536 D 7. Cf. 530 B 6, 531 C 2.

[1294]184 Rep., 537 B.

[1295] 185 Rep., 537 B 3.

[1296] 186 Rep., 537 C: o(me\n ga\r sunoptikoj dialektiko/j.

por él. a una dimensión superior.[1297] Después de diez años de iniciación en la dialéctica, se procede a una selección de la selección (prokri/nesdai e)k prokri/twn), que exalta a los seleccionados a más altos honores.[1298] Los cinco años siguientes, de los treinta a los treinta y cinco, deben indicar quiénes son capaces de sobreponerse a las percepciones de los sentidos y a penetrar hasta el mismo ser.[1299]Platón establece un paralelo entre estos cinco años y el plazo de dos a tres años de ejercicios gimnásticos, que representa la mitad de aquél.[1300] Ahora, el estudio corre a cargo de gimnasios dialécticos, que guardan con las refutaciones y sinopsis dialécticas del periodo de diez años precedente una relación parecida a la que existe entre la dialéctica modelo metódico-abstracta del *Sofista* y del *Político* Platónicos y los diálogos anteriores, más elementales.[1301]

La larga duración de la formación dialéctica, que en conjunto abarca quince años y que ni siquiera en este periodo llega a su verdadero fin, pone de relieve mejor que nada el concepto Platónico del saber y la esencia de su obra de escritor, que no es sino la exposición de esta trayectoria en sus diferentes fases. El postulado de este periodo de estudios parece a primera vista el sueño y el anhelo de un especialista a quien los planes de enseñanza de su disciplina no dejan nunca el margen de tiempo que él cree necesitar para la consecución completa de sus fines y que, puesto a cavilar una utopía pedagógica, reclama para el estudio de sus materias tantos años de enseñanza como meses le son asignados en el plan real. Pero las verdaderas razones que mueven a Platón no son de este tipo. Platón ha declarado siempre con toda energía que de un estudio de la filosofía limitado a unos cuantos años, como era usual en su época y sigue siéndolo hoy, no había que esperar nada, ni en lo referente a la formación filosófica ni en lo tocante a la educación de los "regentes".[1302]En la *Carta séptima* se describe el proceso de

---

[1297] 187 Rep., 537 D.

[1298] 188 Rep., 537 D 3.

[1299] 189 Rep., 537 D 5.

[1300] 190 Rep., 539 D 8-E 2. Cf. los gimnasios en Rep., 537 B 3.

[1301] 191 La finalidad de la investigación se designa expresamente en el Parméni-des como adiestramiento en la dialéctica. Cf. Parm., 135 C-D, 136 A, 136 C.

[1302] 192 Rep., 498 A-B.

que nace el conocimiento de la idea del bien —que es lo que le interesa siempre a Platón— como un proceso interior que se efectúa a fuerza de muchos años de comunidad de vida y de investigación.[1303] Este proceso consiste en una trasformación gradual de la esencia del hombre, concre-

719

tamente en lo que Platón llama en la *República* la conversión del alma hacia el ser. El contenido del trato espiritual con los demás hombres consagrados a la filosofía se caracteriza en aquella carta como "un dejar refutarse en benevolentes refutaciones",[1304] idea que coincide totalmente con la imagen de pasar a través de todas las fases de la refutación, tal como se emplea en la *República.*[1305] El conocimiento del bien, como lo concibe Platón, presupone una afinidad del alma con el objeto conocido, por cuya razón el proceso del conocer debe desarrollarse paralelamente con una evolución del *ethos* que dé como fruto, al final, el conocimiento.[1306] Esta corriente subterránea del estudio y del conocimiento sólo puede irse descubriendo gradualmente a quien se entrega a ella. La esencia de la concepción Platónica del conocimiento implica la idea de que éste sólo se acerca por etapas a su meta, como lo indica ya el *Simposio* con su imagen de las consagraciones altas y bajas. Pero allí Platón se limita a ofrecer un símbolo religioso de carácter general; en la *República,* en cambio, expone una trayectoria completa de enseñanza, la cual se complica además por el hecho de que esta trayectoria engloba también la educación para el desempeño de los deberes prácticos del "regente". La formación dialéctica que abarca de los quince a los veinte años hasta los treinta y cinco es, en este plan, el fundamento intelectual sobre que descansa la cultura de los "regentes". Y es extraordinariamente instructivo el hecho de que esta enseñanza no termina, como parecía natural, con el conocimiento de la idea del bien, pues Platón interpola entre el periodo de formación dialéctica y esta fase de contemplación suprema un segundo periodo de estudios de quince años, que llega desde los treinta y cinco hasta los cincuenta.[1307] Durante este periodo, el hombre ya formado espiritualmente debe adquirir la experiencia

---

[1303] 193 Carta VII, 341 C.
[1304] 194 Carta VII, 344 B.
[1305] 195 Rep., 534 C.

[1306] 196 Cana VII, 344 A.
[1307] 197 Rep., 539 E-540 A.

sin la que su elevado nivel no le serviría de nada como "regente". Este periodo representa para él una alta escuela de carácter y de acción. Los dos periodos correlativos de quince años consagrados a la teoría y a la práctica expresan el ideal del equilibrio de estos dos aspectos del espíritu y de su unión en la persona del "regente". Corresponden al ideal de la armonía completa de la cultura gimnástica y a la "música" en la fase inferior de la educación de los "guardianes".[1308]

La escuela de carácter del segundo periodo de quince años constituye un postulado necesario no sólo desde el punto de vista de la formación de los "regentes", sino también con vistas a la problemática interna de la educación intelectual. Platón ve el peligro de que la dialéctica cree un sentimiento de pretendida superioridad que lleve a los adeptos a emplear el arte recién adquirido en refutar a otros y a hacer de este deporte un fin en sí.[1309] Es una idea que encontrá-

720

mos expresada con frecuencia en Platón, pero que nunca aparece tratada más a fondo que aquí, donde se trata del valor educativo de la dialéctica; más aún, la intimación contra este peligro forma casi parte de la caracterización de aquélla, puesto que al descubrir uno de sus aparentes lados negativos pone de relieve lo que de positivo se esconde tras ella. En efecto, el hecho de que la dialéctica seduzca a los jóvenes a emplearla como un mero juego de la inteligencia no puede atribuirse sólo a la tendencia ligera de esta edad, sino que estriba en parte en ella misma, es decir, en el mismo carácter formal de la dialéctica. En la crítica de los contemporáneos, sobre todo de los representantes de otros ideales de cultura, se destaca fuertemente en primer plano la afinidad de la dialéctica Platónica con la erística, más aún, aparece colocada en el mismo plano que ésta.[1310] Es una mala fama que debe a sus discípulos. Platón se esfuerza siempre en hacer comprender la diferencia que existe entre la *paideia* y la *paidia,* es decir, entre la cultura y el mero pasatiempo. El problema de las relaciones entre la *paideia* y la *paidia,* entre la cultura y el juego, que en griego son dos palabras que tienen además la

---

[1308] 198 Cf. supra, p. 629.

[1309] 199 Rep., 537 E-539 D.

[1310] 200 Cf. pp. 434, 535.

misma raíz, puesto que ambas se relacionan originariamente con los actos del niño, del *país,* aparece puesta aquí de relieve por vez primera en el pensamiento de Platón.[1311] Era casi inexcusable, en un momento en que uno de estos dos conceptos, el de la *paideia,* adquiría una importancia tan universal, que se convertía en sinónimo de "cultura". El problema del juego acompañará ya en adelante a Platón hasta el final de sus días, y su interés por él no se destaca en ninguna obra con tanta claridad como en las *Leyes,* la obra de su vejez, donde nos saldrá al paso bajo una forma nueva.[1312] Es un problema que recogerá más tarde Aristóteles y le servirá para esclarecer su concepto de la cultura como ocio científico, contraponiéndolo al del mero juego.[1313]Platón tiende a absorber el elemento del juego en su *paideia.* Ya en la fase de la educación juvenil, expuesta en la *República,* pone a contribución la idea de aprender jugando, procurando, por tanto, supeditar 721 la *paidia* a la *paideia.* Pero la dialéctica representa una fase superior y no es juego, sino una cosa seria, σπουδή.[1314] Como el alemán ha recogido esta antísesis y sus dos conceptos, que no todas las lenguas cultas expresan, ni mucho menos, a quien habla este idioma se le hace difícil imaginarse la suma de abstracción y de conciencia filosófica que se contiene en esta herencia clásica. El concepto de la "seriedad" o, mejor dicho, de la *spoudé,* del "esfuerzo serio", sólo aparece verdaderamente caracterizado en las *Leyes,* pero Platón lo tiene ya presente, indudablemente, en este pasaje, al comparar a los que se inician en la dialéctica y abusan de su arte para jugar a refutar a otros con esos perros

---

[1311] 201 J. HUIZINGA, Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur (ed. alem., 1939) investiga estos entronques con sagacidad filosófica.
Enjuicia también a los griegos y a Platón, y su planteamiento del problema viene a renovar en realidad un problema que en estos términos sólo podía haber planteado Platón, aunque enriqueciéndolo con material moderno. Huizinga, en su tendencia a atribuir toda la cultura al instinto de juego del hombre, se remonta considerablemente por encima de Platón. Es curioso que los griegos tropezasen con el problema del juego en el punto en que aspiraban a ahondar de un modo filosófico más profundo en la paideia, materia que ellos tomaban tan en serio. Sin embargo, la transición del juego a la máxima seriedad ha sido desde siempre lo verdaderamente natural. [El Fondo de Cultura Económica editó en 1943 la obra de Huizinga que cita el autor, en traducción de Eugenio Imaz. E.]

[1312] 202 Cf. infra, lib. iv, cap. x.

[1313] 203 ARISTÓTELES, Ét. nic., X 6, 1176 b 28 ss.

[1314] 204 PLATÓN, Rep., 539 B, califica el derroche frivolo de las facultades dialécticas en simples disputas (a)ntilogi/a) un abuso (kataxrh=sqai). El reverso lógico del juego es la seriedad, σπουδή. Cf. también 539 C 8.

jóvenes cuyo principal placer consiste en zamarrear y morder a otros.[1315]

Un peligro más serio que el de irritar a la gente es el que consiste en que los propios jóvenes pierdan el respeto a la tradición. Como la dialéctica les habitúa a criticar todas las concepciones imperantes tienden fácilmente a caer en la carencia anárquica de leyes.[1316] Les sucede lo que a esos niños suplantados que se crían en la creencia de que quienes los cuidan son sus verdaderos progenitores, hasta que un día, siendo ya grandes, descubren a sus verdaderos padres y empiezan a despreciar todo lo que hasta entonces habían honrado. La dialéctica conduce, como lo demuestra a la luz de un ejemplo práctico el mismo modo como Platón trata el problema de la justicia, a la refutación de las ideas imperantes sobre "lo justo y lo bello", es decir, de las leyes y costumbres vigentes bajo las que los jóvenes se han criado como si fuesen sus padres.[1317] Cómo piensa Platón acerca de la obediencia a las leyes se encarga de decirlo él mismo en el C*ritón,* donde se nos muestra la sumisión de Sócrates al estado y a su justicia en el momento en que su vida va a ser víctima de una sentencia de muerte considerada por él injusta. Jenócrates, el discípulo de Platón, veía la esencia de la filosofía en que educaba al hombre enseñándole a realizar voluntariamente lo que la masa sólo realiza bajo la coacción de la ley.[1318] Es cierto que esta definición hace pasar a segundo plano el conflicto entre el derecho positivo y la justicia absoluta, tan esencial en la descripción Platónica de la *paideia?*[1319] Sin embargo, también Jenócrates entiende, sin duda alguna, que la filosofía consiste en el cumplimiento de una justicia superior que realiza no menos, sino más de lo que la ley ordena. Platón entiende que la garantía fundamental contra la anarquía reside en que la trayectoria de la cultura dialéctica acabe lo más tarde posible —por eso él fija su término a los cincuenta años—, y en crear un contrapeso mediante la educación del carácter en los años de la práctica. El abuso de la dialéctica por los discípu-

722

[1315] 205 Rep., 539 B 6.

[1316] 206 Rep., 537 E.

[1317] 207 Rep., 538 C ss.

[1318] 208 JENÓCRATES, frag. 3 (Heinze).

[1319] 209 Rep., 538 D.

los, convirtiéndola en un instrumento puramente formal, recuerda exteriormente lo que Sócrates reprocha en el *Gorgias* a los discípulos de la retórica.[1320] Sin embargo, la diferencia está en que la retórica no siente el menor interés por el problema de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, que constituye la meta de la dialéctica. Su abuso constituye, por tanto, la negación de su verdadera esencia y, tal como lo concibe Platón, una prueba de que quien comete el abuso no se ha remontado en realidad hasta el verdadero conocimiento.

Sólo después de quince años de teoría y otros tantos de práctica reconoce el dialéctico la posibilidad de alcanzar la suprema meta, que es la idea del bien.[1321] Sólo entonces cree Platón que puede volver el resplandor de su alma, el espíritu, hacia la fuente de toda luz y, después de haberla contemplado, se hallará en condiciones de "ordenar" (κοσμεῖν) con arreglo a este paradigma a los hombres dentro del estado y en su vida privada, y a "ordenarse" él mismo para el resto de sus días. Deberá repartir su tiempo entre la cultura del espíritu y el servicio de la colectividad, de tal modo que consagre la mayor parte del tiempo a la investigación, pero hallándose siempre dispuesto, si el caso llega, a echar sobre sus hombros la carga de gobernar, pero no como un honor, sino como un deber.[1322] Y después de formar a su vez a otros a quienes pueda dejar tras él como "guardianes" del estado, podrá retirarse a las islas de la bienaventuranza, y esta vez no de un modo metafórico simplemente, sino en realidad. Y la muerte sólo será para él, después de haber conocido estas islas en vida como moradas de tranquila investigación, el tránsito a la bienaventuranza de una eterna vida contemplativa. Los honores que Platón quiere que se le rindan después de su muerte son los mismos que los estados griegos reservaban a los héroes. Sin embargo, el supremo fallo acerca de la exaltación del muerto a la categoría de héroe se reserva al oráculo de la pitonisa de Delfos.[1323]

Tal es la imagen de la personalidad del "regente"-filósofo, que constituye la

---

[1320] 210 Gorg., 460 E ss.

[1321] 211 Rep., 540 B.

[1322] 212 Rep., 540 A.

[1323] 213 Rep., 540 C.

suprema meta de la *paideia* Platónica. Sólo mediante ella podrá realizarse el estado ideal, suponiendo que ello sea posible, cosa que Platón no duda, a pesar de toda la dificultad de la empresa.[1324]Se representa como guías del estado a uno o varios hombres de esta clase, dotados de todos los atributos del poder, es decir, a un rey o a una aristocracia. El problema del número no es importante, puesto que ello no afecta a la esencia misma de la constitución. Podemos caracterizarla como una aristocracia en el verdadero sentido de la palabra. La cultura griega había tenido como punto de partida la nobleza de nacimiento; ahora, al final de toda la evolución, reaparece en la visión Platónica el principio selectivo de una nobleza del espíritu, gobierne o no. En la cultura de esta selección se entremezclan los *elementos* culturales que abarca el estado ideal bajo la forma de 723 las dos *fases* de cultura superpuestas: es un "logos filosófico mezclado con el musical",[1325] englobando así las dos fuerzas supremas del genio helénico.

La propia conciencia que tiene la nueva *paideia* acerca de su posición y de su misión en el mundo se revela en el orgullo con que se cree con derecho a dar a la nación sus verdaderos guías. Éstos despreciarán los honores que el estado actual puede conferir, pues no conocen más honor que el de instaurar un verdadero reinado basado en la justicia.[1326] Y si preguntamos cómo estos "regentes" formados por la suprema *paideia* estructurarán el estado, la respuesta será la misma: por medio de la *paideia.* La meta que se persigue es aquella educación ética de toda la población que Platón había descrito antes, al poner fin a la primera fase de su trayectoria cultural, como la educación para la justicia, es decir, para aquella *hexis* del alma que descansa sobre la armonía completa de sus partes. Todo acto que contribuye a conservar o a formar esta *hexis,* es justo: así rezaba entonces su definición, y la sabiduría es aquella ciencia *(episteme)* que es capaz de dirigir una conducta de esta clase.[1327] Por fin, se han descubierto los representantes de tal sabiduría. El cumplimiento de su misión se esboza con unas palabras sólo, pues todos los detalles se dejan a su arbitrio. Platón no toma como punto de partida un estado nuevo, como en las *Leyes,* sino una *polis* ya existente, que se trata de trasformar. Si los "regentes" quieren alcanzar su meta educativa en ella,

[1324] 214 Rep., 540 D.

[1325] 215 Rep., 549 B.

[1326] 216 Rep., 540 D.

[1327] 217 Rep., 443 E 5.

tienen necesariamente que manejar a la juventud como materia para su nueva construcción. Todas las personas mayores de diez años son enviadas al campo y los niños, en vez de educarse en las costumbres de sus padres, serán educados dentro del espíritu del estado ideal.[1328] Y así como las obras médicas acaban prometiendo a quien siga sus preceptos la salud y una larga vida, Platón augura al estado que abrace su sistema de educación y la extienda a todos, la más pronta realización de la constitución más perfecta y a su pueblo un dichoso porvenir.[1329]

TIPOS DE CONSTITUCIÓN Y TIPOS DE CARÁCTER

Con la imagen de la educación del filósofo, llamado a realizar como "regente" el estado ideal y a actuar como supremo educador dentro de él, parece cumplida la verdadera misión del estado Platónico con respecto a la *paideia:* trasformar el estado en una institución educativa encaminada a desarrollar la personalidad humana (ψυχής αρετή) como el más alto valor individual y social. Sin embargo, Platón no da su investigación por terminada, ni mucho menos. Al comenzarla, 724 se había trazado como meta determinar exclusivamente por sí misma la esencia y el valor de la justicia, para oponer luego la imagen del hombre injusto a la del justo y ponderar su participación respectiva en la dicha.[1330] Después de descubrir al hombre absolutamente justo, queda por definir la esencia del hombre absolutamente injusto.[1331]No se trata sólo de cumplir la promesa dada —cosa que cualquier lector atento podría ahora hacer fácilmente por sí mismo—, sino que brinda la ocasión para exponer una de las partes más interesantes del estado, y descender de las alturas del estado natural y acertado al plano del estado falso y divergente de la norma, para pasar —como diría el no Platónico— del mundo ideal a la realidad de la vida política. Ahora bien, mientras que sólo existe un estado perfecto, las variedades del estado defectuoso son muy numerosas.[1332] Las

[1328] 218 Rep., 540 E 5 ss.

[1329] 219 Rep., 541 A. Sobre la idea de que el estado perfecto de Platón es un "mito", Cf. Rep., 376 D 9, 501 E 4.

[1330] 220 Rep., 449 A. A este pasaje se remite Platón en Rep., 543 C 9.

[1331] 221 Rep., 544 A.

[1332] 222 Rep., 445 C 5.

variedades de la imperfección son tan numerosas como las formas de estado que conocemos a través de la experiencia. Sólo difieren las unas de las otras en cuanto a su grado de imperfección. Para determinar el grado de su valor relativo, Platón agrupa en varios tipos fundamentales las formas de estado más conocidas y las clasifica en una escala descendente de valores con arreglo a la distancia que las separa del estado perfecto.[1333]

También Aristóteles, en su *Política,* enlaza la teoría del estado perfecto con la teoría de las formas falsas del estado, formando una unidad. Considera un problema, tratado a fondo por él, el hecho de que sea una sola ciencia la encargada de realizar estas dos misiones tan distintas aparentemente.[1334] Aristóteles toma de Platón tanto la agrupación de estas dos partes formando una unidad como el problema de por qué se halla justificado el hacerlo así. En la forma final de su *Política,* que es la que ha llegado a nosotros, empieza investigando por turno todas las formas de estado existentes, algunas de las cuales reconoce como acertadas,[1335] para exponer por último lo que entiende por estado perfecto.[1336] Platón procede exactamente a la inversa: parte del problema de la justicia absoluta y del estado ideal en que se realiza,[1337] presentando luego todas las demás formas de estado como desviaciones de la norma y, por tanto, como fenómenos de degeneración.[1338] Aceptando la concepción Platónica de la política como una ciencia normativa rigurosa, es perfectamente lógico que se empiece trazando la norma, para luego medir por ella la deficiente realidad. Lo único que requiere ser discutido es el problema de si las formas empíricas del estado deben incluirse en el estudio y constituyen una parte orgánica de la ciencia política normativa.

La solución dada por Platón a este problema se deriva de la es-

725

[1333] 223 Rep., 544 C.

[1334] 224 ARISTÓTELES, Pol., iv, 1.

[1335] 225 ARISTÓTELES, Pol., iii, 7.

[1336] 226 Libros vii-viii.

[1337] 227 Rep., Libros ii-vii.

[1338] 228 Rep., Libros viii-ix.

tructura del concepto de su política como ciencia. Mientras que su dialéctica, en la medida en que es lógica, debe la mayor parte de lo que es al modelo de las matemáticas, como política o como ética está calcada, según hemos hecho notar repetidas veces, sobre el tipo de ciencia de la medicina griega.[1339] En el *Gorgias,* obra en que se revelan por vez primera los planos constructivos de la nueva *techné* política, Platón ponía de relieve su forma metódica y su meta tomando como modelo el arte del médico.[1340] En aquella obra, el filósofo no aparecía como un simple teórico del valor, sino como un educador y como la contrafigura del médico. Se ocupa de la salud del alma, lo mismo que el médico vela por la salud del cuerpo. En la *República,* se pone de manifiesto la importancia fundamental que tiene para Platón este paralelo de la medicina y la política. Se basa en la premisa, sistemáticamente desarrollada en la obra, de que la meta de toda comunidad humana es lograr el máximo desarrollo del alma del individuo, es decir, educarlo para convertirlo en una personalidad humana completa. El objeto sobre que versa la política es, al igual que el de la medicina, la naturaleza humana *(physis).* Qué entiende por esto Platón se pone de manifiesto al final del libro cuarto, donde define la justicia como la verdadera y auténtica *physis* del alma. Por tanto, atribuye a su concepto de la naturaleza un sentido normativo, exactamente lo mismo que hace el médico, que considera el estado físico de salud como lo "normal". Lo justo es lo sano, a lo que debe aspirarse y lo que debe hacerse, por ser lo único adecuado a la naturaleza del alma (kata\ fu/sin). No cabe plantearse en serio, cuando se piensa así, el problema de si acaso no sería más feliz obrando injustamente, del mismo modo que no se puede preguntar si no seria más apetecible estar enfermo que estar sano. La maldad es contraria a la naturaleza del alma (καρὰ φὺσιν).[1341] Y así como la medicina distingue, en lo tocante al cuerpo, entre la *physis* individual y la *physis* general, y considera que la primera, teniendo en cuenta, por ejemplo, su débil constitución, presupone como normales ciertas cosas que, desde el punto de vista del concepto general y completo de la naturaleza, no serían normales ni mucho menos, sino contrarias a la salud,[1342] el médico del alma, cuando enfoca al individuo,

[1339] 229 Cf. supra, p. 637.

[1340] 230 Cf. supra, pp. 516, 534.

[1341] 231 Cf. Rep., 444 C-E.

[1342] 232 Cf. infra, lib. IV.

puede emplear también el concepto de naturaleza en un sentido de atenuación de la norma general, pero Platón no admite, sin embargo, que sea "normal todo" lo que cuadre en ese sentido a la naturaleza de cualquier individuo y la circunstancia de que esto constituya el caso más frecuente acusado por las estadísticas no lo convierte tampoco, según él, en lo normal. El hecho de que existan pocos hombres, animales o plantas perfectamente sanos no convierte a la enfermedad en salud ni en norma al promedio deficiente acusado por la experiencia.

726

Si, según, esto, sólo puede considerarse normal el estado que sea psíquicamente normal, es decir, que eduque a hombres justos, llegaremos a la conclusión de que las formas de estado con que nos encontramos en la realidad difieren todas ellas de la naturaleza. Ya al final del libro cuarto las señalaba concisamente Platón como tales; y el curso de aquella investigación, interrumpido apenas iniciado, es el que se reanuda aquí.[1343] Las formas reales del estado son todas ellas fenómenos de enfermedad y degeneración. Y esto no es simplemente una consecuencia extraña que Platón se vea obligado a derivar de su concepto de la norma, sino que constituye, como demuestran las manifestaciones autobiográficas de la *Carta séptima,* su verdadero punto de partida y la convicción fundamental de todo su pensamiento político, que jamás llega a desvirtuar.[1344] Sin embargo, el concepto Platónico de la política abarca las formas degeneradas del estado al lado de las normales, movido por la misma necesidad con que la medicina es no sólo la teoría del hombre sano, sino también la del hombre enfermo, es decir, patología y terapéutica.[1345] Esto se veía ya claramente en el *Gorgias.* Lo nuevo en la *República* es la aplicación de este concepto de la ciencia, según el cual el conocimiento de un objeto implica a la vez el de su antítesis.

[1343] 233 Rep., 445 C 9-D 6. Cf. 544 C ss.

[1344] 234 Cf. especialmente Carta VII, 326 A.

[1345] 235 Aristóteles sigue desarrollando el paralelo con el modelo metódico de la gimnasia y la medicina en el principio del libro IV de su Política, donde pasa de las constituciones adecuadas a las falsas. Se trata, sin embargo, de una idea metódica que Aristóteles tomó de Platón. La denominación de las h(marthme/nai politei=ai como formas Platónicas la encontramos en Rep., 544 C y ya en 444 D · 445 C.

La antítesis de un estado normal es la variedad de las formas anómalas de estado. Su investigación requiere otro método, un método mitad constructivo, mitad basado en la experiencia, que más tarde habría de servir a Aristóteles de punto de apoyo para seguir desarrollando los elementos empíricos contenidos en el platonismo. El hecho de que sea precisamente esta parte de la política Platónica la que Aristóteles desarrolla, demuestra suficientemente hasta qué punto es fecunda esta mezcla de idea y realidad con que opera Platón. Sin embargo, el desarrollo aristotélico sólo esclarece de modo parcial la intención que mueve a Platón al trazar esta teoría de las formas degeneradas del estado. La teoría Platónica de las formas de estado no es primordialmente una teoría constitucional. Es sobre todo, como su teoría del estado perfecto, una teoría del hombre. Sobre la base del paralelismo entre el estado y el hombre que discurre a lo largo de toda la obra, Platón distingue, con arreglo a las formas estatales de la timo-cracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, un tipo de hombre timocrático, oligárquico, democrático y tiránico, y establece entre estos diversos tipos de hombre, al igual que entre las diversas formas de estado, diferentes grados de valor, hasta llegar al tirano, último grado 727 de la escala y reverso del hombre justo.[1346] Pero así como en el estado perfecto no existe entre el estado y el hombre sólo una relación de paralelismo extremo, sino que el estado no es más que la superficie limpia sobre la que ha de proyectarse la imagen del hombre justo igual a él en esencia, tampoco en las demás formas de estado éste es de por sí nada sin el hombre. Cuando se habla del distinto "espíritu de las constituciones", se sobrentiende que la fuente de este espíritu es el *ethos* del tipo de hombre creado desde dentro por la forma de estado adecuada a él.[1347] Lo cual no excluye que la forma de comunidad humana, una vez estructurada, imprima a su vez su sello a los individuos que viven dentro de ella. Pero el hecho de que sea posible, como enseña la experiencia histórica, salir de este círculo estrictamente delimitado y pasar a otra forma de estado, quiere decir que la causa de ello no debe buscarse en ninguna clase de circunstancias externas, sino en el interior del hombre, que cambia su "estructura anímica" (κατασκευὴ ψυχῆς).[1348] La teoría Platónica de las formas de estado representa, considerada desde este punto de vista, una patología de la personalidad humana. Quien vea en la *hexis* normal del hombre un

[1346] 236 Rep., 544 D-545 A.

[1347] 237 Rep., 544 D.

[1348] 238 Rep., 544 E 5.

producto de la cultura adecuada,[1349] tiene lógicamente que imputar a la educación la culpa que le corresponde en cada una de las divergencias que se produzcan con respecto a la norma. Aunque todos los habitantes de un estado difieran en un determinado sentido de la norma, la causa del mal habrá que buscarla en la educación y no en la naturaleza, que tiende por sí al bien. Por tanto, la teoría de las formas de estado debe considerarse, al mismo tiempo, como una patología de la educación.[1350]

Todo cambio producido en el estado parte, según Platón, de los gobernantes, no de los gobernados, y se produce cuando surge una discordia *(stasis)* en el seno de la capa gobernante.[1351] Toda la teoría de Platón y Aristóteles sobre las trasformaciones del estado no es sino una teoría de la *stasis,* palabra que tiene en griego un significado más amplio que nuestro concepto "revolución". La causa a que obedece el empeoramiento de la naturaleza humana y, por tanto, el del estado, es la misma que en los animales y las plantas: es el factor incalculable de la *forá* y la *aforia,* de las buenas y malas cosechas.[1352]Las raíces de esta idea, que encontramos expresada por vez primera en el pensamiento de Píndaro sobre la *areté* [1353] y que proviene de la tradición educativa de la antigua nobleza griega, es clara. Esta capa social, consciente del valor de la educación y consagrada a la agri-

728

cultura, tenía necesariamente que comprender en seguida que la tras-plantación de las formas mejores, una vez logradas, se halla sujeta a las mismas leyes en toda la naturaleza viviente. Sin embargo, en Platón esta experiencia aparece formulada de un modo científico y aplicada sistemáticamente, gracias a la analogía profunda entre la ética y la medicina, que él no pierde de vista jamás. En este pasaje apuntan en él por

---

1349 239 Rep., 443 E 6, 444 E 1.

1350 240 Este punto de vista domina la interpretación que sigue en el texto. Diremos ya desde aquí que, en la mayoría de los casos, los expositores no lo tienen suficientemente en cuenta.

1351 241 Rep., 545 D.

1352 242 Rep., 546 A.

1353 243 Cf. supra, pp. 205 ss.

vez primera la idea de la patología animal y vegetal, como paralela al hecho que representa la decadencia de la *areté* del hombre. Esta manera de enfocar la naturaleza no responde precisamente a la filosofía de la naturaleza de los antiguos, a pesar de que investiga el principio de la génesis y la caducidad y, por tanto, las causas de los *pathe,* sino que se halla entroncada con el problema de la *areté.* Es indudable que en los medios de los ganaderos y agricultores existían conocimientos acerca de estos problemas desde los tiempos más antiguos. El desarrollo de esta experiencia heredada para convertirla en una patología animal y vegetal fue la obra de las dos generaciones que van de Platón a Teofrasto. Es indudable que, aunque esa patología sólo podía basarse en la observación empírica, tal como había de cultivarla la escuela de Aristóteles, la biología Platónica de la *areté* humana, con su concepto teológico de la naturaleza y su idea de la norma,[1354] le imprimió un importante impulso. Todavía en la patología vegetal de Teofrasto, que encuentra su forma clásica en su obra *Sobre las causas de las plantas,* observamos claramente reflejada la lucha entre el concepto rigurosamente Platónico de la norma como la forma mejor y más conveniente de la planta, es decir, como su *areté,* y el concepto puramente estadístico de lo normal.[1355]Y el postulado Platónico de la comunidad de esposas en el estado perfecto se propone, como hemos señalado, controlar por medio de una eugenesia consciente el azar de la selección natural de los progenitores en el matrimonio, influida además por toda otra serie de consideraciones.[1356] Sin embargo, la procreación de todos los seres vivientes se halla sujeta a misteriosas e inviolables leyes numéricas, que el hombre apenas puede discernir,[1357] y cuando una unión no se ajusta a esta armonía regida por leyes y no logra el adecuado *kairos,* del que dependen la *tyché* divina y su éxito, el fruto de la unión no puede representar el grado óptimo de la *physis* y de la *eutychia.*[1358] En estos casos, no se alía el oro con el oro, la plata con la plata, el hierro con el hierro, sino que se realiza una aleación de metales heterogéneos y la anomalía da como resultado la *stasis,* la discordia y la

[1354] 244 Cf. Rep., 444 D 8-11.

[1355] 245 Cf. TEOFRASTO, De causis plant., lib. v, c. 8 s., especialmente sobre la do-ble acepción del concepto "contra la naturaleza" (para\ fu/sin).

[1356] 246 Cf. supra, pp. 644 s.

[1357] 247 Rep., 546 B.

[1358] 248 Rep., 546 C.

hostilidad. Así comienza la *metabasis*, el tránsito del estado perfecto a un estado menos bueno.[1359]

729

El modo como Platón describe las constituciones políticas es una obra maestra de psicología. Es la primera interpretación general de este tipo de la esencia de las formas políticas de vida, de dentro a afuera, que conoce la literatura universal. El análisis que hace del tipo democrático se distingue tal vez, por su realismo y por el modo como capta los lados flacos, de la glorificación de Atenas que se hace en la Oración fúnebre de Pericles, y se distingue también del panfleto crítico de la *Constitución de Atenas* por la ausencia de todo resentimiento oligárquico. Platón no habla como un hombre de partido. Adopta una actitud igualmente crítica ante todas las formas de constitución. El estado real que más se acerca al estado perfecto es el espartano, que la teoría política de los sofistas parece presentar, al igual que el de Creta, como modelo de la *eunomia* del orden político.[1360] La exposición de este sistema, para el que Platón crea el concepto nuevo de la timocracia, teniendo en cuenta que se ajuste por entero a la pauta del honor,[1361] presenta el encanto especial de la individualización histórica, a diferencia de las otras formas de estado, las cuales se caracterizan en una forma más bien típica. Como en su estado Platón se ajusta en muchos puntos al modelo espartano, hasta el punto de que, exagerando un poco, se le ha podido llamar un *filolacón* al modo de los oligarcas atenienses, es conveniente establecer un paralelo entre su imagen de Esparta y su ideal del estado, para ver lo que en el estado Platónico difiere conscientemente del estado espartano.[1362] La falsa aleación

---

[1359] 249 Rep., 547 C 5.

[1360] 250 ARISTÓTELES, Pol., ii, 1, 1260 b 30, llama a Esparta y Creta estados cuya constitución suele considerarse como obra maestra (po/leij eu)nomei=sqai lego/menai). Las palabras que figuran al comienzo del libro se refieren, en efecto, a la descripción de estos dos estados y de Cartago en caps. 9-11. Cf. también las palabras finales del cap. 11. Sobre el mismo problema en el Pro-tréptico Cf. la prueba en mi obra Aristóteles, p. 95. Ya PLATÓN, Rep., 544 C, dice de la constitución de Esparta y Creta que era una "constitución alabada por la mayoría". En términos parecidos lo hace ISÓCRATES, Panat., 41, en relación con Esparta, pero Cf. ibid., 109, 200, 216.

[1361] 251 Rep., 545 B 6.

[1362] 252 Cf. 547 D. Aún más importante es en este respecto la crítica directa del estado espartano en las Leyes, libros i-ii. Cf. infra, lib. iv.

de los "metales" determina la contradictoria composición del tipo espartano de hombre. Los elementos de hierro y de bronce que hay en él le impulsan al lucro, a la adquisición de dinero y de bienes inmuebles. Ese elemento, que representa la pobreza del alma, tiende a equilibrarse mediante la riqueza exterior. En cambio, el elemento del oro y la plata le empuja a la *areté y* le retrotrae al estado originario.[1363] En efecto, en esta *metabasis* lo normal es, al mismo tiempo, lo originario y este punto de vista desplaza el criterio histórico, que no se remonta nunca al verdadero "origen" de todos los cambios. De este modo, los elementos fundidos en el carácter espartano chocan entre sí, hasta que por último llegan a una transacción entre la aristocracia (es decir, el im-

730

perio de la verdadera *areté)* y la oligarquía.[1364] El suelo y las cosas se convierten en propiedad privada y son asignados a la clase dominante; los miembros de la clase inferior, que antes gozaban de su protección y eran llamados amigos y sostenedores de los gobernantes, se ven reducidos a servidumbre y son considerados en adelante como *periecos* e *ilotas.* El vigilarlos se hace para la capa dominante en que se convierten los gobernantes una tarea no menos importante que la de salvaguardar militarmente al estado contra los peligros del exterior.[1365]

El estado espartano, por virtud de la situación intermedia que ocupa entre el estado perfecto y el estado oligárquico, tiene ciertos rasgos comunes con ambos y algunos que son también específicos de él. Lo son, por ejemplo, el respeto a la autoridad, que Platón echa de menos en la Atenas democrática, la abstención por parte de la capa social dominante de toda actividad de lucro, las comidas en común, la gimnasia y las virtudes guerreras, rasgos que comparte con el estado perfecto, lo que equivale a decir que Platón considera estas instituciones buenas y las toma de Esparta.[1366] En cambio, el miedo a la

---

[1363] 253 Rep., 547 B.

[1364] 254 Rep., 547 C.

[1365] 255 Rep., 547 B-C.

[1366] 256 Rep., 547 D.

cultura impide a los espartanos dar acceso a los cargos públicos a los hombres del espíritu, y en este estado no existe, en general, un espíritu puro y sin mezcla. Esparta propende al tipo de hombre sencillo y valiente, más apto para la guerra que para la paz. Se considera honroso todo ardid, toda astucia que sirvan para estos fines, y el estado se halla constantemente en pie de guerra.[1367] Todos estos rasgos son incompatibles con el carácter del estado perfecto y peculiares del estado espartano. Además, Esparta comparte con el estado oligárquico el vicio de la codicia de dinero. Al exterior se hace gala de la mayor sobriedad, pero las viviendas privadas son verdaderos tesoros y nidos de lujo y disipación. La avaricia en la inversión del dinero propio va siempre aparejada al derroche desmedido cuando se trata de bienes arrebatados a otros, y, como los niños a escondidas de sus padres, se entrega voluptuosamente y en secreto a los placeres prohibidos, a espaldas de la ley que este estado se jacta de personificar.[1368]

Esta hipocresía es el producto inevitable de la educación espartana, que no se basa en la convicción interior del hombre, sino en una rutina impuesta a la fuerza. Es consecuencia de la carencia de una cultura verdaderamente musical, que va unida siempre a la razón y al afán de conocer. La ruptura del equilibrio entre la gimnasia y la cultura musical a que aspira la educación Platónica de los "guardianes" es la culpable del carácter unilateral del hombre espartano y, por tanto, del estado espartano. Así se explica que éste represente una mezcla de cosas buenas y malas. La potencia que domina en él de un modo absoluto es la ambición.[1369] A Platón no se le oculta que el 731
cuadro trazado por él no es más que un bosquejo; sólo se propone trazar con rasgos espirituales un esbozo, sin pretensiones de entrar en todo detalle (en toda esta parte de su *República* invoca una vez más el principio fundamental a que debe atenerse el filósofo de la pai-*deia:* el método de hacer resaltar lo típico),[1370] pues los detalles, que varían hasta el infinito, no son tan importantes para conocer la esencia de la cosa como los rasgos fundamentales. El "hombre espartano", esta expresión tan predilecta hoy y

---

[1367] 257 Rep., 547 E-548 A.

[1368] 258 Rep., 548 A-B.

[1369] 259 Rep., 548 B-C.

[1370] 260 Rep., 548 C 9-D.

que se ha hecho extensiva a todas las formas y todos los periodos de la historia, es, por tanto, una invención Platónica. Sin embargo, no se procede con arreglo al espíritu de Platón cuando por tal se entiende, como muchas veces ocurre en la actualidad, simplemente una imagen media de la cultura o de su tipo humano. Para Platón el tipo representa la personificación de un valor o de una determinada fase de valor. Su "hombre espartano" personifica al estado en la primera fase de su empeoramiento, reflejada en la forma del hombre que le sirve de base. Sintetizando, Platón describe este tipo de hombre[1371] como autárquico, amigo de las musas, aunque de por sí bastante poco musical; amigo de escuchar, pero perfectamente incapaz de hablar. Es áspero para con los esclavos[1372] y amable hacia los hombres libres; obediente para con los superiores, pero codicioso de poder y deseoso de distinguirse. Y, además, no aspira a imponerse por medio de la palabra persuasiva, sino por medio de la disciplina y la conducta militares. El espartano es, además, hombre amante del deporte y de la caza.[1373]

Platón traza ahora un cuadro de la evolución de un joven espartano que pone de relieve las influencias educativas que actúan sobre él. En su juventud tal vez desprecie el dinero, pero conforme se va haciendo viejo va imponiéndose en él la avaricia, pues carece de la mejor salvaguardia contra ella, de la cultura espiritual necesaria para conservar la *areté* y mantener constantemente el nivel alcanzado.[1374]Tiene tal vez un padre excelente que vive en un estado mal gobernado, lo que le lleva a mantenerse lo más alejado que puede de los honores y los cargos y a velar un poco su luz para no atraer demasiado la atención hacia él. Pero su madre es una mujer ambiciosa, que se siente descontenta de la posición que su marido ocupa en la sociedad. No le

---

1371 261 Rep., 548 E 4-549 A.

1372 262 Rep., 549 A 2. Entre las dos antítesis, Platón interpola este paréntesis: "en vez de ser indiferente para con los esclavos, como lo es el hombre realmente culto". El i(kanw=j pepaideume/noj no se excita con las faltas cometidas por los esclavos, como el espartano, cuando las descubre.

1373 262a Estos rasgos se descubren sin grandes dificultades en el ideal de cultura de Jenofonte.

1374 263 Rep., 549 A 9-B 7. Es en relación con esto, a propósito de la critica del hombre espartano, donde Platón acuña la maravillosa expresión de lo/gos mousikh= kekrame/noj ("fuerzas racional y musical, en la mezcla debida") para esclarecer lo que le falta a este tipo digno de admiración en muchos sentidos.

agrada que se tenga en tan poco, que no dé ningún valor al dinero y no se destaque más, dedicándose exclusivamente a 732 cultivarse a sí mismo. Tal vez la disgusta también que no la tenga a ella en mayor estima, que se limite a prestarle la atención estrictamente necesaria. Todo esto la lleva a inculcar a su hijo la idea de que su padre es poco viril y perezoso, y todas esas cosas que las mujeres dicen siempre de los maridos como éste. También los esclavos se ganan su simpatía, diciéndole al oído que su padre no es todo lo respetado que debiera, porque a las gentes como él se las considera tontas. De este modo, el alma del hijo se ve traída y llevada, pues a la par que el padre "riega" y fortalece en él la parte racional del alma, las otras gentes que lo rodean estimulan en ella la parte ambiciosa y audaz. Hasta que, por último, entrega las riendas del gobierno a la parte "intermedia" del alma apasionada por el honor y se convierte en un hombre arrogante y ambicioso.[1375]

Si queremos no sólo percibir en todos sus detalles cautivadores la riqueza que encierra, sino también ver aplicada a la luz de un ejemplo plástico su idea metódica fundamental, la idea de la *patología de la educación,* es necesario que expongamos en su concatenación la argumentación Platónica. Platón comienza con su pintura de Esparta que, más que describir sus *instituciones,* lo que hace es caracterizar el *espíritu* que anima su estado.[1376] Las instituciones las da por conocidas. Las somete a un análisis que va separando los elementos contradictorios contenidos en el estado espartano y agrupándolos en torno a los dos polos antitéticos de aristocracia y oligarquía. El estado espartano gira entre estos dos polos que tiran de él en dos direcciones opuestas, hasta que acaba imponiéndose la tendencia peor. Platón enfrenta con esta imagen del estado espartano la del hombre espartano y su *ethos.* La segunda responde rasgo por rasgo a la primera. Al examinar este orden, no debemos olvidar que Platón no coloca a la cabeza la que por naturaleza parece que

---

[1375] 264 Rep., 549 C-550 B.

[1376] 265 Este nuevo método psicológico de descripción de los tipos de estado es una de las grandes hazañas científicas de Platón en el campo ético-político. Su creación brotó consecuentemente al desplazarse su interés de la estructura jurídico-positiva del estado a su función y esencia educativas. A ésta le interesa más el espíritu (h)=qoj) que la mecánica de las instituciones del estado, pues es el espíritu del estado en conjunto el que determina la estructura típica fundamental del individuo. El captar estas diferencias típicas de estructura del hombre individual en cada una de las distintas formas de estado es lo que fundamentalmente le interesa a Platón en su estudio comparativo de las diversas constituciones. En efecto, las diferencias entre los tipos de constitución como tales no eran, en su tiempo, nada nuevo para nadie. Por eso Platón podía renunciar totalmente a describir las instituciones constitucionales del estado.

debiera ser la anterior,[1377] sino la que es más fácilmente asequible a nuestra observación. Del mismo modo que al investigar lo tocante a la justicia y al hombre se empezaba exponiendo la esencia de la justicia en el estado, porque en él podía leerse en caracteres más claros, permitiendo descu-

733

brirla luego en el alma del hombre, a pesar de que tiene su origen en ésta y en rigor sólo existía en ella.[1378] Platón, al exponer la patología, empieza mostrándonos siempre cada enfermedad en la escala ampliada del estado afectado por ella, para luego presentarnos los síntomas de la enfermedad, por decirlo así, a través del microscopio de la psicología, en el alma del hombre individual. Es en ésta donde se esconde el germen que acaba envenenando toda el alma de la comunidad.[1379] Y así Platón, partiendo del fenómeno visible, va acercándose a la causa oculta. Ésta reside en el trastorno de aquel equilibrio armónico entre las tres partes del alma en que consiste, según él, la justicia, la "salud" del alma.[1380] Tal parece como si Platón pretendiese llevar especialmente al lector la conciencia de que el fenómeno, en apariencia puramente político, de la timocracia espartana, tiene su raíz en el proceso patológico interno producido en el alma del hombre, al volver a expresar en su última tesis la imagen de las tres partes del alma.[1381] Tal como la definían

---

[1377] 265a Así determina Aristóteles, como es sabido, las relaciones entre el estado y el hombre. Pol., i, 2, 1253 a 19, 1253 a 25.

[1378] 266 La justicia dentro del estado exige, según Platón, que cada cual cumpla del mejor modo la obra que le incumbe, su función social; sin embargo, en Rep., 443 C, dice que en realidad esto sólo es "una especie de reflejo de la justicia" (ei)/dolo/n ti th=j dikaiosu/nhj), pues la verdadera justicia sólo existe en la estructura interior del hombre y en la relación adecuada de las diversas partes de su alma entre sí, es decir, en el hecho de que cada una de ellas cumpla su misión debidamente.

[1379] 267 Rep., 544 D 6-E 2. A las clases de constituciones corresponden otras tantas clases de hombres (ei)/dh a)nqrw/pwn), "pues las constituciones no nacen al azar (o, como dice Platón, con una reminiscencia homérica, no nacen simplemente del roble y de la roca), sino que brotan de los caracteres en las ciudades", que determinan la tendencia del estado en un sentido o en otro. Las palabras e)k tw=n h)qw=n tw=n e)n tai=j po/lesin, no aluden aquí al ethos de la constitución, sino a los caracteres de los hombres que viven en las ciudades. Por eso a las constituciones corresponden (como causa) cinco "estructuras de alma" (kataskeuai\ yuxhj) (544 E 4).

[1380] 268 Cf. supra, p. 635.
[1381] 269 Rep., 550 B.

los médicos griegos, la salud consiste en evitar cuidadosamente el imperio monárquico de uno solo de los factores físicos que la integran.[1382] Platón no recogió este criterio, porque no le habría conducido a su "constitución perfecta". Para él, la esencia de la salud, incluyendo la física, no reside negativamente en la ausencia de predominio de una determinada parte, sino positivamente en la simetría de las partes, que él considera del todo compatible con un predominio de lo mejor sobre lo peor. Desde su punto de vista, el imperio de lo mejor, es decir, de la razón, es el régimen natural del alma.[1383] La enfermedad radica, según esto, en el predominio de las partes o de una de las partes del alma que no se hallan destinadas por naturaleza a mandar, sino a obedecer.

Esto quiere decir que la causa final de los defectos de Esparta, que Platón, enfrentándose con la opinión general dominante en su tiempo, descubre en aquel estado todavía omnipotente, reside en última instancia en las fallas de aquella famosísima educación espartana 734 sobre la cual descansaba toda la comunidad.[1384] La cronología dominante sitúa la *República* de Platón —y con razón seguramente— a mediados o en la segunda mitad de la década del setenta del siglo iv. Su relato no da la impresión de haber sido escrito ya bajo los efectos de la catástrofe de Leuctra (año 371). La *Política* de Aristóteles, al igual que la crítica de los demás contemporáneos, que de pronto se hizo unánime, revela a cada paso cómo conmovió este acontecimiento histórico el juicio general que existía acerca de Esparta.[1385] Sin embargo, esta crítica respondía a la mera adoración del éxito, ni más ni menos que antes la admiración sentida por el estado que venciera a la poderosa democracia ateniense. Platón constituye, al parecer, la gran excepción. Es lo más probable que su análisis del hombre espartano se escribiese poco antes de sobrevenir la bancarrota del poder de Esparta, inesperada para todos. El acontecimiento de Leuctra no sólo marcó el viraje en la historia de la política de poder de los estados griegos, sino que acusó también un enorme descenso de la cotización

---

[1382] 270 Cf. infra, lib. iv.

[1383] 271 Rep., 443 D-E.

[1384] 272 El juicio de Platón sobre este tipo de educación podría resumirse en sus propias palabras de Rep., 548 B 7: una educación basada, no en el convencimiento, sino en la violencia (ou)k u(po\ peiqou=j a)ll' u(po\ bi/aj pepaideume/nou).

[1385] 273 Cf. ARISTÓTELES, Pol., ii, 9 si., donde se hace claramente referencia a las lecciones de Leuctra y a la época posterior. Sobre Isócrates, cí. infra, lib. iv.

de Esparta como modelo, dentro del campo de la *paideia* griega. No en vano la literatura idealizante sobre Esparta procedente de aquellos años se caracteriza, como ya hemos dicho más arriba, por un sentimiento de admiración hacia el sistema educativo espartano.[1386] Pero, a pesar de todo lo que Platón reconoce en Esparta y toma de ella, su estado educativo, lejos de representar el punto culminante en la vigencia espiritual del ideal espartano, es, en realidad, el golpe más rudo asestado a este ideal. Sus defectos aparecen captados aquí con espíritu profético y en Platón, que acepta de ella lo que tiene de fecundo, la Esparta real desciende de la altura de un ideal absoluto al rango de la mejor de las formas deficientes de estado.

La razón de que Platón ponga a la oligarquía inmediatamente después de la timocracia está, por una parte, en su repugnancia contra la degenerada democracia ateniense de su época, que le impide ver los méritos históricos de su ciudad natal.[1387] La aversión más profunda de Platón es para la tiranía. Pero este sentimiento fundamental, que parece unirle a la democracia clásica, le separa en realidad de la forma de este régimen vigente a la sazón. Una sensibilidad refinada, que no se dejaba influir por palabras, le llevaba ya en el *Gorgias* a comparar el terrorismo de las masas con la tiranía.[1388] De este modo,
735 la democracia va degenerando hasta su límite inferior. Entre la libertad y la servidumbre no existe solamente una antítesis, pues a veces los extremos se tocan, al trocarse entre sí los términos antitéticos.[1389] Por otra parte, la evolución de la Esparta moderna hacia la dominación del dinero había ido poniendo de relieve su secreta afinidad con la oligarquía,[1390] a la que había hecho frente en un principio, y parecía lógico considerar también como normal esta transición, poniendo a la oligarquía inmediatamente después de la timocracia y antes de la democracia. En efecto, no es Aristóteles, sino

---

[1386] 274 Cf. supra, pp. 86 ss., parte titulada "El ideal espartano del siglo iv y la tradición".

[1387] 275 Su actitud sufre ciertas modificaciones en las Leyes. Cf. infra, lib. IV.

[1388] 276 En Gorg., 481 D. En 510 B, dice Sócrates que si en la ciudad impera un tirano salvaje e inculto, todo el que quiera conservar la vida tiene que acomodarse a él y a sus opiniones, y que quienes son mejores que él, lo pasan mal. Al decir esto, Platón no piensa solamente en la llamada tiranía, sino en todas las formas de estado y, en el caso presente, de un modo especial, naturalmente, en la suerte corrida por Sócrates en Atenas.

[1389] 277 Rep., 564 A.

[1390] 278 Rep., 548 A.

Platón, el primero que ve la esencia de la oligarquía en la consideración del dinero como suprema pauta del valor social de la personalidad y también, por tanto, de sus derechos cívicos.[1391] La oligarquía es, por decirlo así, una aristocracia basada en la fe materialista de que la riqueza constituye la esencia de la distinción. Es cierto que la fortuna figuraba entre las premisas evidentes de la existencia de la antigua nobleza,[1392] pero la riqueza inmobiliaria había engendrado una ética distinta de la del dinero, y, al ser eliminada por éste la estimación de la riqueza, o supeditada a él como forma económica, sufrió, precisamente en la mentalidad de la aristocracia, un golpe muy rudo, del que no pudo reponerse. La liberalidad de los nobles sigue constituyendo para Platón y Aristóteles la misma virtud que en los días de esplendor de la antigua nobleza griega.[1393] Sin embargo, el arte de obtener dinero tiene su raíz en un *ethos* distinto del que consiste en saber gastarlo. Platón establece como principio que allí donde se cotiza muy alta la posesión de dinero desciende el valor de la verdadera virtud.[1394] La unidad de riqueza y distinción se había roto ya en los tiempos de Solón y Teognis, representantes ambos de la vieja aristocracia, y Solón había proclamado que no cambiaría su *areté* por la riqueza.[1395] Platón no apunta siquiera la idea de que la capacidad de acumular dinero constituya un indicio de virtud: su ideal de la *areté* se halla lejos en este sentido de ese concepto vulgar, aunque se advierta también de pasada que la gran masa ensalza el tipo del hombre de éxito.[1396] Es cierto que Platón reconoce el ascetismo de los que se entregan a ganar dinero, como el ascetismo de quienes se consagran a la virtud. Pero entiende que el culto a Mammón que ello requiere, y el consiguiente desprecio de la pobreza, constituyen síntomas de enfermedad del organismo social.

736

[1391] 279 Rep., 550 E-551 A.

[1392] 280 Cf. supra, pp. 40 5. y 115. Cf. también PÍNDARO, Ol., II, 53.

[1393] 281 Sobre Aristóteles, Cf. los dos capítulos sobre e)leuqerio/thj (liberalidad) y μεγαλοπρέπεια (munificencia) en la Ética nicomaquea, iv, 1-3 y iv, 4-6.

[1394] 282 Rep., 550 E-551 A.

[1395] 283 Sobre la actitud de Solón ante la riqueza, Cf. supra, p. 145; sobre la de Teognis, supra, p. 193.

[1396] 284 Rep., 554 A 11.

El concepto del estado oligárquico se halla determinado, según Platón, por cuatro características:

1. Todo gira en torno al dinero. No hace falta detenerse a demostrar que esto es falso, pues así como no se nos ocurriría entregar a nadie el mando de nuestro buque por el mero hecho de que tenga mucho dinero, no hay razón para confiarle por el mismo motivo el gobierno del estado.[1397]

2. La desaparición de la unidad del estado. Éste encierra, en realidad, dos estados distintos, el de los ricos y el de los pobres, que se miran con recelo y hostilidad.[1398] Por eso este tipo de estado no es apto para su propia defensa. El gobierno siente temor, y se comprende, a armar a la parte pobre de la población, a la que teme mucho más que al enemigo. Pero teme también poner de manifiesto este temor y, además, la falta de disposición de los ricos a contribuir a las cargas de la guerra.

3. Otro rasgo por el que este tipo de estado choca con el principio del estado Platónico es la industriosidad a que obliga a los ciudadanos, pues en él la agricultura, los negocios de lucro y el servicio militar tienen que ser ejercidos por las mismas personas, en vez de confiarse a cada cual una misión específica.[1399]

4. En una oligarquía todo el mundo puede vender lo que le pertenece y comprar lo que es de otros, pero quien se ha desprendido de todo y ha dejado de ser, en realidad, miembro del estado, pues no es comerciante ni artesano, ni caballero ni *hoplita,* conserva, a pesar de ello, el derecho a seguir residiendo en el estado como indigente.[1400]

Al llegar aquí, nos encontramos con una reflexión muy detallada sobre cuestiones económicas a que no se concedió ninguna importancia al trazar la estructura del estado perfecto, porque éste se preocupaba exclusivamente de la misión educativa y dejaba a un lado todo lo demás. Platón establecerá más

---

[1397] 285 Rep., 551 C.

[1398] 286 Rep., 551 D-E.

[1399] 287 Rep., 551 E 6.
[1400] 288 Rep., 552 A.

tarde, de un modo positivo y bajo forma legal, en las *Leyes,* lo que aquí expone en forma crítica y de pasada, en el plano de los principios. Allí procura superar el contraste dañino entre la excesiva riqueza y la pobreza extrema dando normas sobre la limitación y la inalienabilidad de la propiedad inmueble,[1401] aunque en principio estas ideas aparecen ya en Platón, manifiestamente, desde muy temprano.[1402] Lo menos saludable de todo es la existencia en este estado de numerosos "zánganos", unas veces pobres y otras veces ladrones profesionales, rateros y carteristas.[1403]Es un fenómeno que Platón achaca, pura y exclusivamente, a la mala educación.[1404]

El hombre oligárquico brota del timocrático cuando llega por 737
experiencia a la conclusión de que la ambición, que en el estado espartano lo domina todo, impone en pro de la comunidad demasiados sacrificios, que "no merecen la pena". Como Platón entiende que todo cambio político es un fenómeno de educación, parte también aquí de la evolución, operada en el *joven.* Esta vez, lo concibe como hijo de un padre que es la encarnación corpórea del tipo de hombre ambicioso característico de la forma timocrática de estado y que, ocupando un puesto público importante, tal como el de general o el de alto funcionario del estado, consagra sin reservas su persona y su fortuna a la colectividad. Pero la única ganancia que recoge, en vez de honores y distinciones, son quebrantos y fracasos; es separado de su cargo, calumniado por delatores, perseguido judicialmente, pierde su fortuna y su honor, es desterrado o condenado a muerte. El hijo ve todo esto con indignación y jura que a él no le acontecerá nada parecido.[1405] Mata en su alma la ambición en que su padre le había educado y con ella la parte egoísta y audaz de su alma, de la que brotan todos los actos ambiciosos. Humillado por la pobreza, se entrega al ahorro y al trabajo y va reuniendo una moneda tras otra. En su alma va subiendo al trono y se convierte en rey, con una cadena de oro al cuello y un sable corvo a la cintura, aquella parte codiciosa y amante del dinero.[1406] La metamorfosis

---

[1401] 289 Leyes, 741 A ss.

[1402] 290 Cf. Rep., 552 A.

[1403] 291 Rep., 552 C.

[1404] 292 Rep., 552 E.

[1405] 293 Rep., 553 A-B.

[1406] 294 Rep., 553 B-C. Lo que Platón considera característico del hombre oligárquico

aparece aquí, directamente ante nosotros, como una imagen política, pero el cambio de trono, que derroca a la ambición espartana dispuesta a la renuncia para entronizar al déspota oriental ávido de dinero, a la torpe avaricia, se opera en el interior del hombre.[1407] Es, en realidad, un proceso patológico que se efectúa en el alma, un trastorno de la sana armonía entre sus partes. El nuevo sultán, la avaricia, degrada y convierte a la parte pensante y fogosa, a la parte honrosa del alma, en un esclavo acurrucado junto a las gradas de su trono. No le permite pensar acerca de nada que no sea el modo de acumular más dinero, no le consiente admirar ni honrar más que a la riqueza y a los hombres ricos.[1408] Platón domina maravillosamente el arte de rehuir la repetición pedantesca de las mismas ideas fundamentales en cada nueva *metabasis,* ocultándolas detrás de imágenes que expresan con gran fuerza plástica las tres partes del alma y las relaciones 738
normales que entre ellas deben existir. El desplazamiento de estas relaciones había determinado ya la decadencia del estado perfecto y su degeneración en el estado timocrático.[1409]' Y ahora nos damos cuenta de que esta primera transición determina inexcusablemente la segunda. De pronto, vemos alzarse ante nosotros la imagen completa del hombre oligárquico: el hombre ahorrativo, laborioso, eficaz, sometiendo al afán único de acumular dinero, en una sobria disciplina, todos los demás afanes, desdeñoso de las formas bellas y sin sentido alguno para la cultura, para la *paideia,* como lo demuestra el hecho de que elija por jefe del coro a un ciego, a Pluto.[1410] Su incultura *(apaideusia)* estimula en él los impulsos del zángano, los instintos del pobre y del delincuente, surgidos de la misma raíz de la avaricia de dinero.[1411] El

---

en gestación, el "ahorrar y trabajar" (553 C 3), parece un tópico político y seguramente lo es. Volvemos a encontrarnos con él en ISÓCRATES, Areopagítico, 24, donde se considera como título de gloria y como principio de la πάτριος πολιτεία. Pero Isócrates habla aquí, como he demostrado en esta obra, precisamente como representante del partido de los "demócratas moderados", a los que los demócratas radicales tildaban de "oligarcas". El pasaje de la República de Platón aporta una nueva prueba de ello. Cf. infra, lib. iv,

[1407] 295 También en otros pasajes de Platón aparece considerada la avaricia de dinero como una mentalidad ajena a los griegos, y más exctamente como un rasgo oriental. Cf. Leyes, 747 C.

[1408] 296 Rep., 533 D.

[1409] 297 Rep., 550 B.

[1410] 298 Rep., 554 B 4.

[1411] 299 Rep., 554 B 8.

verdadero carácter del hombre oligárquico se manifiesta siempre allí donde tiene fuerza para apoderarse sin correr ningún riesgo de los bienes de los demás. Así, por ejemplo, se apropia los bienes de los huérfanos confiados a su custodia, pero en el juego normal de los negocios, donde se paga la apariencia de la justicia, sabe reportarse, no precisamente porque le refrene el conocimiento del bien, sino por miedo a poner en peligro el resto de su fortuna.[1412]De este modo, el hombre de dinero aparece, visto desde fuera, como un tipo extraordinariamente pulcro y correcto, pero hay en ello mucho de fariseo, pues esta clase de hombres no conocen lo que son la verdadera virtud ni la armonía interior.[1413] Los grandes sacrificios para vestir los cargos públicos, que el estado democrático impone a los ciudadanos ricos, les resultan muy amargos y dejan de buen grado que otros campeen en este terreno por encima de ellos.[1414] No poseen ese espíritu distinguido de la rivalidad en torno a fines ideales tan consustanciado con los miembros del estado cultural ateniense, que Platón se olvida por completo de imputárselo como un mérito a su ciudad natal.

Del mismo modo que la exageración de la ambición espartana hace que la timocracia se trueque en oligarquía, el hombre insaciable de dinero convierte a la oligarquía en democracia.[1415] Es el pensamiento médico el que vuelve a aguzar aquí la mirada de Platón, en esta etiología de los cambios patológicos de forma de la humanidad. La patología médica opera con el concepto de la *isomoiria* y la simetría,[1416] cuyo mantenimiento depende principalmente de que sepa evitarse la plétora.[1417] Lo que la pone tan al alcance de la mano es el hecho de que el intercambio de materias consista en un ritmo normal de plétora y vacío.[1418] El secreto de la salud estriba en la medida 739 oculta de las

---

[1412] 300 Rep., 554 C.

[1413] 301 Rep., 554 E.

[1414] 3O2 Rep., 555 A.

[1415] 303 Rep., 555 B.

[1416] 304 Cf. infra, lib. iv.

[1417] 305 Rep., 555 B 9.

[1418] 306 Κένωσις y πλήρωσις son conceptos médicos, que determinan también en otros aspectos el pensamiento de Platón. Cf. Fil., 35 B, Simp., 186 C, etcétera. Estos

cosas, tan difícil de trastornar. Siempre se había sentido como el verdadero problema social de la riqueza el hecho de que "los que más tienen aspiran a tener el doble" (Solón), pues aquélla no tiene de por sí límite alguno.[1419] Para esta tendencia toda debilidad humana constituye un medio grato de enriquecerse, sobre todo la propensión de los jóvenes a derrochar, que en los estados oligárquicos no restringe, por tanto, ninguna ley, ya que en ellos todo el mundo se halla preocupado exclusivamente de obtener nuevas posibilidades de lucrarse.[1420] La existencia de una capa cada vez más extensa de gentes empobrecidas, explotadas por los ricos, y el predominio de la usura y del negocio de los réditos acaba convirtiéndose en causa de malestar y de trastornos sociales.[1421] Cuanto más abundan los mejores elementos entre los indigentes y cuanto más tiende por naturaleza el hombre de dinero a despreciar todo lo que no sirva para enriquecerse, más desfavorable para los desposeídos será la comparación que se establezca entre ambas clases. La vida social brinda, a las dos, ocasiones sobradas para conocerse mutuamente. El realismo Platónico no raya nunca a tanta altura como cuando pinta la psicología del hombre sencillo que, tostado por el sol, nervudo y musculoso, lucha en la batalla al lado de uno de esos hombres ricos, al que ve debatirse impotente bajo su grasa inútil y se dice, por último, que los ricos sólo deben su imperio a la cobardía de los pobres. Nos hace sentir cómo en los desposeídos fue formándose gradualmente la convicción de que "esos canallas no son nada, en realidad; podríamos hacer con ellos lo que quisiéramos".[1422]

Así como en un cuerpo enfermizo basta con un pequeño motivo externo para que la enfermedad se abra paso, en este estado al menor pretexto estalla la discordia latente, por ejemplo cuando los ricos simpatizan con una potencia exterior dentro de la cual se oprime también al pueblo o, por el contrario, cuando los pobres buscan apoyo en otro estado democrático.[1423] En un abrir y cerrar de ojos, desaparece el estado oligárquico y se instaura la democracia.

conceptos tienen una gran importancia en las obras hipocráticas.

[1419] 307 Cf. supra, pp. 145 s.
[1420] 308 Rep., 555 c.

[1421] 309 Rep., 555 D.

[1422] 310 Rep., 556 C-D.

[1423] 311 Rep., 556 E.

Los adversarios de ésta encuentran la muerte o son desterrados. Todos los ciudadanos obtienen derechos iguales y los cargos se proveen por sorteo. Este rasgo es para Platón la verdadera característica esencial de la democracia, tal como la veía en su propia ciudad natal. Ante él, que apreciaba por encima de todo el saber pericial, la democracia se presentaba precisamente como el símbolo de un régimen que daba al juicio de cada cual la misma participación en la decisión de los problemas supremos del estado.[1424] Desde un punto de vista histórico, aquí se confunde un fenómeno de degeneración con la esencia misma de la cosa, pues los propios creadores de la democracia ateniense habían coincidido con la crítica de la mecanización de la idea de la 740 igualdad, tal como se expresa en la provisión de cargos por el azar del sorteo.[1425] Sabido es que Aristóteles rechazaba por demasiado sumario el juicio de su maestro. Aquél reconoce una forma acertada y una forma falsa de toda constitución; más aún, diferencia a su vez estas formas y distingue, en su *Política,* diversas fases históricas de desarrollo de la democracia y de las demás formas de estado.[1426] De este modo se acerca más, indudablemente, a la realidad. Pero a Platón no le interesa ajustarse minuciosamente a la realidad y a sus diferencias. A él las formas de estado sólo le interesan en segundo término, en la medida en que necesita de ellas para esclarecer a la luz del tipo de estado creado por él el tipo patológico del alma a que llama, en términos generales, el hombre democrático.

Es natural, por tanto, que para probar su punto de vista fundamental según el cual todas las formas de estado, fuera de la del estado educativo puro, son manifestaciones patológicas, destaque siempre en primer plano los rasgos más desfavorables. En las *Cartas,* por ejemplo, Platón parece denotar cierta comprensión en cuanto a la misión nacional de los tiranos de Sicilia de unir las islas contra el peligro cartaginés, siempre y cuando que no se hiciese por la violencia y que los tiranos plasmasen de un modo más libre la constitución interior de las ciudades.[1427] En la *República* no percibimos nada de esto; la

---

[1424] 312 Rep., 557 A. Isócrates adopta el mismo punto de vista. Cf. infra, lib. IV.

[1425] 313 Esto se pone de relieve especialmente en ISÓCRATES, Areopagítico, 21-22, cuyo ideal político es la forma solónica de la democracia, la "constitución de nuestros padres". Cf. infra, lib. IV.

[1426] 314 ARISTÓTELES, Pol., iii, 7, 1279 b 4-10, donde la democracia se distingue d,e la "politeia"; en iv, 4, 1291 b 15 ss,, Aristóteles vuelve a distinguir varias subespe-cies de democracia.

[1427] 315 Carta VIII, 357 A. Cf. también 353 E y 355 D.

tiranía se considera aquí, sin reservas ni limitaciones, como una manifestación patológica. Y otro tanto acontece con la democracia. En el *Menexeno,* siguiendo la vieja práctica de las oraciones fúnebres de los guerreros, Platón ensalza los méritos de la democracia por haber salvado a la nación en las guerras de los persas; [1428] pero en la *República* no se habla de ellos para nada. Tampoco se preocupa Platón aquí del hecho histórico, que tenía que resultarle por fuerza simpático, de que la democracia había surgido en otro tiempo como el imperio de la ley, poniendo fin con ello al estado de anarquía general que la precediera. Su esencia, tal como aquí se expone, no consiste ni en educar al hombre en el sentido de la propia responsabilidad bajo la protección y dentro del espíritu de la ley, ni en la idea del deber de rendir cuentas, que según Esquilo, en *Los persas,* es lo que distingue a la forma ateniense del estado del despotismo asiático. En 741 vez de esto, Platón traza el cuadro sombrío de la democracia desquiciada de su propio tiempo. "La ciudad —escribe —rebosa ahora libertad y cada cual puede hacer dentro de ella lo que se le antoje." [1429] La libertad consiste, pues, sobre todo, en sentirse libre de toda clase de deberes, no en someterse por sí mismo a ciertas normas interiores. "Cada cual organiza su vida como mejor le place."[1430] El individuo triunfa en su carácter fortuito naturalista y escueto, pero esto precisamente hace que "el hombre" y su verdadera naturaleza salgan mal parados. Esta emancipación del individuo perjudica al hombre tanto como el sistema de la coacción y de la exagerada disciplina que oprime al individuo. Lo que Platón describe como el hombre democrático es lo que hoy llamaríamos el tipo del individualismo, que al igual que el tipo ambicioso, el avaricioso y el tiránico, se presenta en realidad en todas las formas de estado, pero constituye un peligro especial para la democracia. El individualismo se convierte en una nueva forma patológica de la personalidad. Pues la personalidad no es la simple individualidad. El hombre como exponente de la *areté* es la naturaleza cultivada por la razón. Qué entiende Platón por ella, lo dejó puesto en claro en la *paideia* de su estado perfecto. Vista desde esta altura de la libertad

---

[1428] 316 La excelencia de los antepasados que vencieron a los persas en Maratón, Salamina y Platea, no la atribuye PLATÓN, Menex., 238 B, tanto a su constitución como a su paideia (Cf. también 238 C) y Platón entiende (214 C) que el mérito de ésta estriba en haber educado al resto de los griegos en el mismo espíritu de la impavidez, en haberles inculcado el desprecio por la mera masa de barcos o de hombres.

[1429] 317 Rep., 557 B.

[1430] 318 Rep., 557 B 8.

interior, cuya expresión más visible consiste en que en el estado Platónico pueden ser abolidas todas las leyes salvo las que rigen la *paideia,* nuestra idea media de la libertad aparece como un tópico con el que se cubren muchas cosas que sería mejor prohibir.

Debemos considerar como una premisa tácita, en este respecto, que la severa crítica que Platón hace de la constitución de su propio estado y la enseñanza "revolucionaria de su vida" que entraña su filosofía no habrían podido concebirse en ningún otro sitio fuera de Atenas. Platón juzga dudoso el valor de esta libertad porque todo el mundo la disfruta. Quien como él se siente en posesión de la única filosofía verdadera, ¿cómo ha de mostrarse dispuesto a conceder iguales derechos al error? Aunque el método de su dialéctica deriva su nombre de la palabra "diálogo", nada le repugna tanto como las "discusiones" que a nada obligan y que acaban siempre así: "ése es tu punto de vista, el mío es otro". Al llegar aquí, el educador, que se siente en esta atmósfera de incontrolabilidad como podría sentirse el pez en tie-rrase seca, entra en colisión con la tolerancia política, que prefiere escuchar una opinión necia que reprimirla por la violencia. La democracia aparece a los ojos de Platón como un estado en que bullen los hombres de todas clases, como un "bazar" de todas las clases de constituciones, donde cada cual toma lo que más a tono se halla con sus gustos particulares.[1431] Quien no quiera participar para nada en el estado puede abrazar este camino, exactamente lo mismo que podría seguir el contrario. Quien no desee intervenir en la guerra mientras
742 los demás guerrean, puede seguir viviendo en paz. El que se vea separado de su cargo por la ley o por un fallo judicial, sigue gobernando, no obstante, sin que nadie se lo impida.[1432] El espíritu de la tolerancia impera aquí sobre la justicia.[1433] La moral de la sociedad no reconoce pequeneces. No se establece ninguna cultura del espíritu como condición previa para la actuación política; todo lo que se exige es que los oradores piensen bien del pueblo.[1434] Este cuadro podría documentarse en todos sus rasgos a base de los discursos forenses y de la comedia. Los guardianes patrióticos de esta constitución ateniense son, a su vez, los más propensos a censurar estos

---

[1431] 319 Rep., 557 D.

[1432] 320 Rep., 557 E.

[1433] 321 Rep., 558 A.

[1434] 322 Rep.,558 B.

defectos del sistema, aun cuando no se muestren dispuestos a renunciar por ello a sus ventajas. También Platón plantea y resuelve negativamente, aunque por otras razones, el problema de la trasformación de la constitución ateniense por la vía revolucionaria. Es el médico consecuente que se limita a examinar el estado de salud del paciente y lo encuentra inquietante, pero sin que se le ocurra ningún medio para curarle.[1435]

El nacimiento del homb're democrático se debe, según Platón, lo mismo que el de los demás tipos de hombre, a un defecto de educación, que hace que las fallas del tipo de hombre anterior engendren otro tipo de hombre todavía más defectuoso.[1436] Por eso el elemento de la codicia predominante en él acaba rebasando los límites dentro de los cuales debería mantenerse en rigor su instinto de posesión y de ahorro. No sabe distinguir los apetitos y necesidades necesarios por naturaleza de los innecesarios, sobre todo en la juventud,[1437] lo que convierte a su alma en palenque de luchas intestinas y sublevaciones. Aquí, como siempre, se ve claro que el concepto que empieza siendo puramente político se convierte para Platón en símbolo de un determinado tipo estructural psicológico. Como en la *metabasis* del hombre timocrático al hombre oligárquico, Platón pinta aquí el proceso de cambio que se opera dentro del alma, presentándolo incluso con la imagen alegórica de una revolución política dentro del estado del alma, -para esclarecer su importancia directa para la forma de estado. Mientras que el hombre ambicioso es el producto de un triunfo de la parte valerosa del alma sobre la parte pensante de ella, el hombre democrático brota de las luchas que se entablan por entero dentro de la parte afanosa del alma. Lo que hay en ella de oligárquico empieza haciendo resistencia y va a buscar apoyo en otros elementos afines, por ejemplo, en el padre que lo educa, hasta que por último
743 la acción inhibitoria del *aidos,* es decir, del respeto y del pudor, se ve eliminada por la presión de los apetitos, cada vez más fuertes, porque el padre y el educador del joven no conocen el modo de alimentar como es

---

[1435] 323 Cf. todo el capítulo de la Carta VII sobre la actitud de Platón ante el estado real, 330 D-331 D, especialmente 331 C 6 ss. sobre la actitud que debe adoptarse ante la propia polis. También en este punto es decisivo para el educador filosófico el precedente médico. Cf. 330 D.

[1436] 324 El factor de la paideia como causa en este proceso de desarrollo: Rep., 558 D 1, 559 B 9, 559 D 7, 560 B 1, 560 E 5, 561 A 3.

[1437] 325 Rep., 558 D 9 ss.

debido (τροφή = *paideia)* los mejores impulsos de él. Su *anepistemosiné* (desconocimiento científico) del verdadero modo de alimentar el alma echa a perder toda su obra educativa.[1438] Y así brota en el joven un *plethos* (concepto de masa) de apetitos no satisfechos.[1439] Un buen día, estos apetitos se apelotonan y asaltan la acrópolis de su alma (= su razón), después de descubrir que su cuerpo de guardia se halla completamente desguarnecido por la ciencia y las aspiraciones ideales del espíritu.[1440] En vez de eso, la fortaleza se ve ahora llena de falsas e imaginarias ideas y el hombre cae ahora por completo en manos de éstas. Cierran las puertas del castillo y no dejan que lleguen a él ni refuerzos de otro campo ni mensajeros trayendo el consejo de amigos más viejos.[1441] Envían al destierro al respeto *(aidos),* al que llaman torpeza, y proceden a cambiar de nombre todos los conceptos estimativos. A la prudencia la llaman ahora falta de virilidad, a la moderación y al orden inculta tacañería, y destie-rran de allí estas virtudes.[1442] Entronizan bajo seductores ropajes y entre gritos de alabanza todo lo contrario de lo que ellas representan y llaman a la anarquía libertad, a la dilapidación de los bienes del estado magnanimidad y a la desvergüenza valentía.

Fácilmente se ve que Platón utiliza aquí para sus fines aquel relato grandioso de la obra histórica de Tucídides en que éste pinta la decadencia de las costumbres basándose en el cambio de sentido de las palabras.[1443] Platón

---

[1438] 326 Rep., 559 E-560 B. También aquí la alimentación (τροφή) es sinónimo de paideia, pues τρέφειν y paideu/ein son términos equivalentes.

[1439] 327 Rep., 560 B 5.

[1440] 328 Rep., 560 B 7.

[1441] 329 Rep., 560 C.

[1442] 330 Rep., 560 D. Aidos se concibe, evidentemente, como consejera secreta de la parte del alma que hasta aquí se suponía predominante: la influencia que ejerce sobre el regente es especialmente odiada por las pasiones que encabeza la revolución.

[1443] 331 TUCÍDIDES, III, 82, 4. Cf. supra, p. 305. Lo mismo que aquí Platón, el Areopagítico de ISÓCRATES, 20, se halla también evidentemente influido por el análisis de las crisis políticas y de sus síntomas en Tucídides. Esta teoría de las crisis se acomodaba magníficamente a la concepción médica que tenía Platón acerca de los fenómenos operados en el estado y en el alma de los individuos. Ya en supra, p. 354, expusimos a la luz del ejemplo del problema de la causa de la guerra cuán fuertemente influido por el precedente de la medicina se hallaba también el propio pensamiento de Tucídides. Un último brote del punto de vista de Tucídides lo tenemos en la teoría de las crisis políticas que mantiene Jacob BURCKHARDT

relaciona la conciencia de este estado de cosas con su problema. Ve en este proceso invisible operado en el alma el signo de la más grave conmoción producida en la historia de la *paideia.* Fiel a su premisa, atribuye al "hombre democrático" como tal la culpa exclusiva de lo que el historiador presenta en toda 744 Grecia como una consecuencia deplorable de la guerra del Peloponeso. Tiene ante sus ojos un tipo de hombre que va cediendo por turno a todos los cambios operados en sus instintos, tanto a las necesidades naturales como a los apetitos dañinos.[1444] Si tiene suerte y no se arruina completamente con sus disipaciones, puede que al llegar a la vejez, cuando haya pasado el tumulto principal dentro de su alma, se sienta capaz de atraer de nuevo a sí una parte de los mejores instintos antes desterrados y de vivir una época de "equilibrio", confiándose a las propensiones contradictorias que en cada momento le dominen. Tan pronto vivirá entre canciones y vino como beberá agua y perderá carnes; tan pronto se dedicará al deporte como se sentirá perezoso e inactivo o entregado sólo a los intereses espirituales. Unas veces se lanza a la política, se pone en pie y habla, otras veces se retira al campo, por entender que la vida rural es hermosa, o se dedica a la especulación. Su vida carece de orden, pero él la llama una vida hermosa, liberal y feliz. Este hombre es una antología de distintos caracteres y alberga un tesoro de ideales que se excluyen los unos a los otros.[1445]

La valoración Platónica del hombre democrático se halla determinada en absoluto por el entronque psíquico directo entre este tipo y los orígenes de la tiranía.[1446] Es cierto que al exterior la tiranía es aparentemente la forma que más se acerca al estado que Platón considera el mejor. Descansa como la monarquía del sabio y el justo sobre el imperio ilimitado de una sola persona. Pero es una semejanza engañosa y el hecho del imperio ilimitado no es a los ojos del filósofo, ni mucho menos, decisivo para juzgar de la esencia del estado, sino sólo la forma de la concentración y unidad supremas de una voluntad que lo mismo puede ser justa que absolutamente injusta. El principio sobre que descansa la tiranía es la injusticia. Este antagonismo que se encierra bajo una forma exteriormente semejante convierte a la tiranía, para Platón, en caricatura del estado ideal, y la aproximación a ella es el

---

en sus Reflexiones sobre la historia universal. [Trad. esp. FCE, México, 2* ed., 1961. Ed.]

[1444] 332 Rep., 561 A.

[1445] 333 Rep., 561 C-D.

[1446] 334 Rep., 562 A.

criterio de lo malo. La tiranía se caracteriza por un máximo de carencia de libertad. Y esto precisamente es lo que explica que brote de la democracia, régimen que confiere un máximo de libertad, puesto que la exaltación extrema de todo estado de cosas, al convertirse en exageración, hace que se trueque en el contrario. El exceso de libertad es el camino más corto hacia la carencia absoluta de libertad.[1447] Esta explicación médica del proceso político se basa, naturalmente, en la experiencia del último cuarto de siglo transcurrido desde la guerra del Peloponeso. La tiranía antigua había surgido por el tránsito de la aristocracia a la democracia; la llamada nueva tiranía de la época de Platón era la forma típica de liquidación de la democracia, en el momento en que ésta llegaba a la fase más ra-

745

dical y ya insuperable de su evolución. La teoría Platónica es, por tanto, unilateral en el sentido de que sólo toma en consideración la forma actual de la tiranía, pero la experiencia histórica posterior parece venir a darle la razón, pues presenta a la tiranía en la mayoría de los casos como continuadora de la democracia. Para impedir este tránsito, la república romana llegó incluso a realizar el intento victorioso de convertir en institución legal de la democracia, en tiempos difíciles, el imperio de un solo individuo durante un periodo limitado, pues eso significaba el cargo del dictador. Sin embargo, el entronque Platónico de la tiranía con la democracia no se basa sólo en la experiencia histórica externa. Encuentra su necesidad lógica en las reflexiones psicopatológicas de su teoría de la *paideia.* Aunque su modo de caracterizar esta forma de estado mueva nuestro interés, no es precisamente la tiranía política el fenómeno que Platón ilumina de un modo nuevo, sino que, como ocurre siempre en su morfología del estado, su investigación gira en torno a los orígenes psíquicos de lo tiránico, en el más amplio sentido ético de esta palabra. Dentro de esta órbita de fenómenos, el tirano, considerado como tipo político, no es más que el caso extremo y más preñado de consecuencias para la colectividad. A esta gradación de importancia corresponde el ascenso metódico que va desde el relato de los hechos políticos que forman la tiranía hasta el análisis del hombre tiránico.

La causa de la tiranía reside, como se ha dicho, en el exceso de libertad.

[1447] 335 Rep., 564 A.

Platón no se limita a enunciar este simple tópico, sino que le da fuerza plástica mediante una teoría de los síntomas de la anarquía,[1448] que no tiene paralelo en la historia de la literatura universal, como descripción de la íntima interdependencia entre el estado y el espíritu. En ella se ve a cada paso que son las propias experiencias vividas por Platón en su ciudad natal las que imprimen a su cuadro un color tan sombrío y tan realista, hasta llegar a veces a la exageración sarcástica. Esparta y la oligarquía quedan, en realidad, mucho más lejos de él que las cosas que aquí nos revela. Si puede pintar la anarquía como lo hace, es porque fue desde el primer momento la experiencia vivida que determinó el rumbo de su filosofía. Tal parece como si viésemos su estado y su *paideia* brotar de la situación que describe aquí. De este modo, cuanto dice adquiere al mismo tiempo el significado de una advertencia ante el paso siguiente, que habrá de producirse con una lógica inexorable. Es la misma profecía de Solón, que se repite aquí en una eterna etapa más alta, pues toda política es en última esencia tal, lo mismo si descansa sobre la observación empírica desdeñada por Platón[1449] que si se toma por fundamento las más profundas necesidades interiores del proceso del alma. Es cierto que la teoría Platónica de los tránsitos de unas formas de estado a otras no pretende representar ninguna sucesión histórica, pero por
746 el modo como presenta la crisis de la libertad, Platón enfoca el futuro de Atenas en aquellos años de 10 última reincorporación aparente *que* estaba reservada a su ciudad. Tal vez la historia hubiese seguido realmente este camino durante más o menos tiempo, si el estado ateniense hubiera podido seguirse desarrollando con sujeción a puras leyes internas. Sin embargo, la tiranía no había de surgir en el propio seno de la democracia, sino que le sería impuesta por una potencia exterior. Por el contrario, la invasión macedónica de Grecia, que vino a cortar en su última fase la curva de la fiebre —por llamarla así— trazada por Platón, habría de volver a encomendar a la democracia una gran misión nacional, y su fracaso ante esta misión es lo único que confirma el diagnóstico Platónico, a pesar del distinto carácter con que el proceso de los hechos habría de discurrir.

Donde primero se manifiestan los síntomas de la anarquía es en el campo de la educación, pues es de la decadencia de ésta de donde arranca el proceso, según la etiología de Platón. La *paideia* de la falsa igualdad se traduce en los fenómenos más antinaturales. Los padres se adaptan al nivel de la edad

[1448] 336 Rep., 562 E.

[1449] 337 Rep., 516 C-D.

infantil y cobran miedo a sus hijos; éstos se comportan como si fuesen adultos prematuros y piensan como viejos. Ño sienten el menor respeto hacia sus padres ni abrigan ningún sentimiento de pudor, pues ambas cosas chocarían contra su sentimiento de verdadera libertad. Gentes extrañas y extranjeras se arrogan la misma posición que si fuesen ciudadanos del estado, y los ciudadanos viven dentro de su estado desinteresados de él, como si fuesen extranjeros. Los profesores temen a sus alumnos y los adulan; los alumnos tratan a sus maestros sin el menor respeto. Entre los jóvenes reina un espíritu de sabiduría propio de la vejez, mientras que entre los viejos está de moda el espíritu juvenil y nada se rehuye con tanto cuidado como la apariencia de dureza y de rigor "despótico".[1450] Tampoco se advierte diferencia alguna en las relaciones entre los señores y los esclavos, para no hablar de la emancipación de la mujer. Estas palabras parecen una glosa de los amenos cuadros que desfilan por la moderna comedia ática, donde aparece ilustrada copiosamente sobre todo la caracterización que se hace de los hijos y de la gran libertad de los esclavos. La fina sensibilidad de Platón para todo lo psíquico se extiende a los animales ni más ni menos que a los hombres. Le parece que en ninguna parte se mueven los perros, los asnos y los caballos con tanta libertad, con tanto desembarazo y con un sentimiento tan grande de sí mismos como en el estado democrático. Parece como si quisieran decir a todo aquel con que tropiezan en la calle: si tú no te apartas, yo por mi parte no pienso cederte el paso.[1451]

El trueque de cada extremo en su contrario responde a una necesidad impuesta por la ley natural, que rige lo mismo en el reino de 747 lo atmosférico que en el mundo de la vegetación y en el de la vida animal. ¿Por qué, pues, había de suceder de otro modo, en el mundo político? [1452] Platón acentúa también en varias ocasiones el origen empírico de estas tesis con las palabras que elige para exponerlas. Los giros empleados repetidas veces de "suele" (filei=) y "habitual-mente" (ei)/wqen) aluden de modo visible al precedente de la patología médica y de las ciencias naturales, en las que son usuales giros como éstos para indicar el grado relativo de certeza del conocimiento.[1453]Y tras esto viene el cuadro de la enfermedad: así como las

[1450] 338 Rep., 562 E-563 A.

[1451] 339 Rep., 563 B-C.

[1452] 340 Rep., 563 E-564 A.

[1453] 341 Cf. Rep., 563 E 9, 565 C 9, 565 E 5.

flemas y la bilis trastornan la salud física, los elementos ociosos, que sólo se ocupan de derrochar dinero, constituyen el foco de inflamación del organismo social.[1454] Los "zánganos", cuyo efecto pernicioso pudimos observar ya en el estado oligárquico, son también en la democracia los gérmenes de las enfermedades que ponen en peligro la vida colectiva.[1455] Un sabio colmenero los eliminará cuanto antes, en unión del panal, para poder salvar la colmena en conjunto. Los zánganos son los demagogos que hablan y actúan en la tribuna, mientras la masa zumba en torno a ellos y no consiente que nadie exteriorice otra opinión. La miel es la fortuna de los ricos y constituye el verdadero alimento de los zánganos. La masa de la población no políticamente activa, que vive del trabajo de sus manos, no posee gran cosa, pero es la llamada a decidir en las asambleas y los demagogos le entregan en pago un poco de miel, cuando se decide a confiscar la fortuna de los ricos; pero la mayor parte de ella la retienen para sí los propios zánganos. La capa poseedora se lanza a la política, para defenderse con las únicas armas eficaces dentro de este estado. Pero, por otra parte, su resistencia es interpretada como un grito de guerra y la masa confiere a su caudillo poderes ilimitados. Con ello, nace la tiranía.[1456]

En los valles inaccesibles escondidos entre las montañas de la Arcadia mora un pueblo tosco, de costumbres antiquísimas. Los usos de los antepasados se han mantenido sin quebranto en él hasta los días de la civilización del siglo IV. Todos los años se siguen ofrendando allí, como en los sombríos tiempos prehistóricos, sacrificios humanos al Zeus Liceo. Un corazón humano y visceras humanas se mezclan en la comida del sacrificio, formada principalmente por las entrañas de los animales consagrados a los dioses. Quien gusta con su parte un trozo de carne humana se convierte, según la leyenda, en lobo. Del mismo modo, quien prueba una vez con labios impuros la sangre de los hijos de su pueblo, se convierte en tirano. Después de arrojar del suelo de su patria o de ejecutar a muchos de sus adversarios y de esbozar planes de profundas reformas sociales, no le quedan más que dos caminos: o sucumbir a manos de sus enemigos o 748 gobernar como tirano,

---

[1454] 342 Rep., 564 B 4-C 1.

[1455] 343 Rep., 564 B 6. Cf. 552 C.

[1456] 344 Rep., 564 C 6-565 D.

convirtiéndose de hombre en lobo.[1457] Se rodea, para salvaguardar su vida, de una guardia personal que voluntariamente le entrega la masa, la cual es lo bastante necia para preocuparse más de él que de sí misma. Mientras los ricos ponen a salvo su fortuna sacándola al extranjero, si no son sorprendidos en la maniobra y dejan en ella su vida, el tirano elimina en el interior del estado a sus últimos enemigos. Por fin, se adueña de las riendas del carro del estado, pero el dirigente del pueblo se ha convertido ya en un tirano. Empieza actuando como un amigo del pueblo y se atrae a todo el mundo con su trato afable. Niega que su gobierno tenga nada de común con la tiranía y hace al pueblo grandes promesas, ordena que se cancelen las deudas y asigna terrenos para que establezcan colonias las gentes del pueblo y sus propios correligionarios.[1458] Pero, para hacerse indispensable como caudillo, se ve obligado a buscar constantemente pretextos para acometer empresas guerreras. Esto va atrayendo sobre él, poco a poco, el odio cada vez mayor de la gente, y las críticas llegan incluso a labios de sus más fieles seguidores y más cercanos consejeros, que le ayudaron a escalar el poder y hoy ocupan elevados puestos. Y no tiene más remedio que alejarlos a todos, si quiere mantenerse en el poder.[1459] Los hombres más valientes, los más puros y los más sabios se ven obligados a convertirse en sus enemigos, y el tirano, quiéralo o no, no tiene otra opción que limpiar de ellos el estado. Este concepto, que Platón transfiere de la medicina a la política, tiene aquí el sentido contrario: el tirano se ve obligado a eliminar del organismo del pueblo, no los elementos peores, sino los mejores.[1460] No tiene más remedio que apoyarse en una guardia personal cada vez más numerosa y domina a las partes mejores del pueblo por medio de las personas. Y para poder sostener un séquito tan grande tiene que cometer un desafuero más, confiscando para el estado los bienes sagrados. Por último, el pueblo se da cuenta de lo que ha gastado. Por huir de la sombra de la servidumbre que temía de hombres libres, ha caído en un despotismo entregado en manos de esclavos.[1461]

[1457] 345 Rep., 565 D-566 A.

[1458] 346 Rep.. 566 A-E.

[1459] 347 Rep., 566 E 6-567 B.

[1460] 348 Rep., 567 B 12-C.

[1461] 349 Rep., 567 D-E.

El hombre tiránico parece lo opuesto al hombre democrático, pero el punto de partida de su nacimiento lo forma la vida instintiva demasiado fuerte e independiente, de la que Platón deriva también el tipo democrático de hombre. Si éste brota de la plétora enmarañada de los apetitos superfluos, el alma tiránica surge de la modalidad, no mencionada hasta ahora, de los apetitos contrarios a la ley.[1462] Para captar su esencia, tenemos que adentrarnos en el campo de lo subconsciente. En el sueño, cuando el espíritu rompe los frenos de las inhibiciones que le impone la razón y aparece en el hombre en vez de lo 749 domesticado lo salvaje y lo animal, se descubre esta parte de la naturaleza humana de la que, por lo general, ni el mismo hombre tiene conciencia. Platón es el padre del psicoanálisis. Es el primero que desenmascara la monstruosidad del complejo de Edipo, la voluptuosidad de unirse sexualmente a la propia madre, como una parte del yo subconsciente, sacándolo a la luz mediante la investigación de las experiencias de los sueños y presenta, además, toda otra serie de apretados complejos de deseo análogos a éste, que llegan hasta el comercio sexual con los dioses, la sodomía y el simple deseo de asesinar.[1463]Pide que se le perdone el detalle con que trata este problema por la importancia que tiene para la educación de la vida instintiva, ante el fracaso completo sufrido por aquélla frente al tipo del hombre tiránico. El hecho de que lo subconsciente aflore en los sueños hasta de los hombres perfectamente normales y dueños de sí mismos, prueba que todo el mundo alberga dentro de sí instintos de este tipo brutal y espantoso.[1464]

Platón saca de aquí la conclusión de que debe hacer extensiva la *paideia* a esta vida psíquica subconsciente, para poner un dique a la amenaza de irrupción de estos elementos subterráneos en el mundo armónico de las emociones y aspiraciones conscientes del alma. El método que prescribe para domeñar los instintos anormales se basa en la psicología de las tres partes del alma. Tiene como fundamento una relación sana y mesurada entre el hombre y su propio yo. Se ha observado con razón que en Platón no existe aún el concepto individual moderno del yo. Pero este hecho se halla relacionado con la estructura del concepto Platónico de la personalidad, el cual consiste en la acertada relación existente entre el hombre impulsivo y su propio yo, a que Platón da

---

[1462] 350 Rep., 571 A-E.

[1463] 351 Rep., 571 C-D.

[1464] 352 Rep., 572 B. Cf. también 571 B.

el nombre de virtud o parte mejor del alma. El yo no aparece, por tanto, subrayado valorativamente; es, en relación con el mismo, un cualquiera. La acción educativa sobre la vida de los instintos subconscientes debe extenderse ante todo al estado del sueño, la única esfera de la vida que no había sido "captada" hasta ahora por la *paideia.* Platón lo incorpora a sus dominios, lo mismo que hace con el periodo prenatal de la vida humana en el claustro materno y con la vida de los padres antes de que engendren al hijo.[1465]Así como lo racional se prepara, según él, en lo irracional,[1466] éste se forma en lo subconsciente. Del descubrimiento Platónico de las conexiones entre la vida de los sueños y los actos del hombre despierto saca Aristóteles sugerencias importantes para sus investigaciones sobre los sueños, pero las investigaciones aristotélicas presentan un carácter más bien de ciencias naturales, a diferencia de las de Platón, cuya psicología del sueño se mantiene también íntimamente vinculada al problema de la educación. Antes de echarse a dormir, el hombre "debe" estimular dentro de sí la parte pensante de su ser; "debe" ser-

750

virle una cena abundante de hermosos pensamientos y reflexiones, para que se afirme y se concentre. La dieta prescrita para la parte afanosa del alma se atiene al precepto de ''ni plétora ni escasez", con objeto de que no trastorne a la parte mejor con emociones de gozo y de dolor, sino que la deje simplemente entregada al tranquilo examen y a la aspiración de algo que no conoce, ya resida en el pasado, en el presente o en el futuro. Y del mismo modo debe apaciguarse a la parte valiente del alma, para que el hombre no se acueste con el ánimo excitado. A propósito de esto hay que tener presentes las formas fundamentales del movimiento en el *timos,* la cólera y el entusiasmo. Por tanto, el sueño deberá empezar extendiéndose a las dos partes inferiores del alma, dejando que el espíritu se mantenga en vela hasta el postrer instante, de tal modo que los últimos efectos de su acción apaciguadora se hagan sentir todavía en las zonas psíquicas inquietas durante el periodo de completa inhibición de la conciencia.[1467] Esta pedagogía del sueño tuvo una fuerte influencia en los últimos tiempos de la

---

[1465] 353 Cf. supra, p. 644.

[1466] 354 Cf. supra, p. 623 y Rep., 401 D-402 A.

[1467] 355 Rep., 571 D 6-572 A.

Antigüedad. Entre los neopitagóricos, por ejemplo, se enlazó con la labor diaria de escrutación de la conciencia,[1468] pero no aparece mencionada en Platón. La receta del sueño que éste da para el alma, no es una receta moral, sino dietética.

El tipo tiránico de hombre surge del predominio de una vida instintiva anormal en el alma. Es el fruto de una recaída en su fase prehumana de lo psíquico, la cual, encadenada generalmente a lo subconsciente, sólo vive dentro de nosotros una existencia subterránea.[1469] Se suele pasar por alto el hecho de que, lo mismo en este caso que ante el problema del origen de los otros tres tipos patológicos de la personalidad de los que brotan las tres formas fundamentales de estado, Platón descubre el primer germen de la degeneración progresiva en las relaciones entre padres e hijos. El ejemplo que simula en los cuatro casos para poner de relieve el empeoramiento de la fase siguiente, es el de un joven que se forma sus opiniones y sus ideales en oposición con los de su padre.[1470] Y una vez más admiramos la perspicacia del educador y del psicólogo que, al hablar de la degeneración del alma por una falsa educación, no piensa ante todo en las enseñanzas que la escuela inculca al hombre. Tiene presente de una manera fundamental las relaciones educativas entre el hijo y el padre. Éste es siempre, según la tradición griega, el modelo natural que debe imitar el hijo. La trasplantación de la *areté* encarnada por el padre a la propia descendencia es el sentido de la *paideia,* en su 751 forma más simple y más clara.[1471] Al llegar a una fase más alta de cultura educativa se incorpora a esta relación dada por la naturaleza la persona del educador y, por último, todo un sistema gradual de educación, *en*

[1468] 356 JÁMBLICO, vit. Pyth., 35, 356 (p. 138, 3-5, Deubner), donde se recogen también los pasajes paralelos de la tradición antigua.

[1469] 357 Rep., 572 B.

[1470] 358 El propio Platón recuerda expresamente el fenómeno análogo que se da en la educación del hombre oligárquico y por el que se convierte en hombre democrático, Rep., 572 B 10-D 3. Pero en las fases anteriores había derivado los cambios operados de esta razón precisamente. Cf. supra, pp. 731, 736 s.

[1471] 359 Cf. supra, p. 45: Odiseo como modelo de Telémaco, en Homero; página 207: Jenócrates ensalzado como modelo de su hijo Trasíbulo en PÍNDARO, Pyth., vi, 29-30: p. 24: Hipóloco, como maestro de su hijo Glauco en la Ilíada; Peleo, como maestro de Aquiles. Sócrates dudaba algunas veces sobre la capacidad de los padres para educar a sus hijos. Cf. supra, p. 496.

que el padre se ve completamente desplazado o sólo conserva una función más bien elemental. Sigue siendo, sin embargo, en un respecto, el prototipo del educador, en el sentido de que en él el ideal aparece en cierto modo ante los ojos del hijo como una vida vivida, midiéndose, en consecuencia, por sus efectos. Mientras que el padre exagera unilateralmente su tendencia al ideal por él perseguido, tendencia legítima dentro de ciertos límites, la resistencia natural de la juventud frente a los años que se agita en el alma del hijo ve alimentada su repugnancia contra la adaptación absoluta al tipo paterno de la *areté.* La timocracia nace de la oposición del hijo contra el modo de vida del padre, exento de ambiciones y preocupado sólo de su propia obra.[1472] Aquí, la aspiración del padre se ajusta incluso de un modo perfecto a la norma. Por tanto, en principio el punto de partida no puede residir tanto en el carácter unilateral del ideal paterno, que en el caso presente no existe en realidad, aunque el hijo crea otra cosa, como en el empeoramiento progresivo y rectilíneo de la *physis* de la joven generación. Y como los representantes de ésta se convierten a su vez en padres, contribuyen mediante el carácter cada vez más unilateral de su *areté,* de generación en generación, a la degeneración progresiva de ésta, y la aportación paterna va aumentando de un tipo a otro de hombre. El ideal ambicioso que el joven timocrático se propone en vez de la abstención de su padre ante toda *philopragmosyné* [1473] es considerado, a su vez, como "demasiado desinteresado" por el hijo de aquél, que en vista de ello se convierte en financiero.[1474] Pero el hijo de éste siente ya repugnancia por el desdén en que se tienen todos los demás goces y anhelos que no guarden relación con el lucro y se convierte de un oligarca en un demócrata.[1475] Finalmente, el hijo del hombre democrático no se contenta con el postulado de los anhelos superfluos cuya satisfacción consideraba su padre como signo de verdadera libertad y humanidad, sino que se convierte en un aventurero lanzado a navegar sobre el mar agitado de los instintos anormales.[1476]

Platón pone de relieve este proceso a base de una rigurosa simetría con las

[1472] 360 Rep., 549 C-E.
[1473] 361 Rep., 549 c.

[1474] 362 Rep., 553 A 9-10.

[1475] 363 Rep., 558 C 11-D 2.

[1476] 364 Rep., 572 D 8.

fases precedentes, haciendo que los fenómenos típicos que suelen desarrollarse al nacer la forma tiránica de estado se reflejen en el estado del alma. Pero aunque estas imágenes las toma también de la anarquía del mundo político, lo que sucede en el alma es. en 752 realidad, según el principio expresamente proclamado por él, el prototipo invisible de un proceso político análogo. La tiranía nace en el alma del joven por el hecho de convertirse en juguete de sus instintos. El padre y todos los que tienen alguna influencia educativa sobre él se esfuerzan en desviar sus afanes de los cauces de lo ilegítimo, por los que discurren, hacia derroteros menos peligrosos. En cambio, los magos malignos y los creadores de tiranos que le seducen procuran atizar en él una grande e inmensa pasión (e)/rwj), un zángano grande y alado, que se lance luego a actuar como caudillo popular (προστάτης) de la masa ociosa de los pequeños apetitos, cuya única misión es dividir entre sí el dinero existente.[1477] Por tanto, lo mismo en el alma que en el estado es el "problema de los sin trabajo" el que engendra el fomento de la tiranía. Rodeados por el enjambre zumbador de estos apetitos, que los espolean hasta más no poder, su pasión principal se ve escoltada por un guardia de corps de manías, y si aún quedan algunos impulsos con fuerza bastante de resistencia. se encarga de "limpiar" al alma del último resto de prudencia que aún existe en ella.[1478] La experiencia nos muestra que la esencia de lo tiránico va asociada siempre principalmente a tres fuerzas psíquicas de destrucción: lo erótico, el alcoholismo o la depresión maniaca. El alma tiránica surge allí donde el hombre se convierte, sea por disposición natural, por hábito, o por ambas cosas a la vez, en alcohólico, erótico o melancólico.[1479] El proceso comienza con manifestaciones de rebeldía contra los padres; luego se producen contra otros sus reacciones de violencia.[1480] La democracia vigente en su alma se disuelve y eros, el gran tirano, le arrastra, lo mismo que a un pueblo cogido en las redes de este tipo de hombre, a todas las locuras.[1481] Al hablar del temperamento tiránico, Platón no se refiere sólo, en modo alguno, a quien ejerce el poder político; lo tiránico se da en todas las

[1477] 365 Rep., 572 E.

[1478] 366 Rep., 573 A-B.

[1479] 367 Rep., 573 B-C.

[1480] 368 Rep., 574 B-D.

[1481] 369 Rep., 574 E-575 A.

magnitudes, desde el ratero y el salteador hasta el hombre a quien las pequeñas almas de tirano consiguen elevar hasta el poder supremo del estado, sintiendo que alberga en su interior al mayor tirano de todos, la más desenfrenada pasión.[1482] Hasta que, por último, se repite en una fase superior el mismo espectáculo de violencia que el tirano en pequeño daba al principio respecto a su padre y a su madre y que ahora el gran tirano ejerce contra su país paterno y materno.[1483]

Los sentimientos de vida del hombre tiránico no conocen la verdadera amistad ni la verdadera libertad. Vive lleno de recelos y *su* verdadera esencia es la injusticia. El hombre tiránico y su imperio son el reverso completo del hombre justo y del estado justo.[1484] Y así como el hombre justo es dichoso, pues la justicia no es otra cosa que 753 la salud del alma,[1485] el tirano es desgraciado, porque en su interior se ha roto el orden natural. Pero el único hombre que se halla en condiciones de juzgar verdaderamente esto, es el hombre capaz *de* penetrar con su espíritu en el .carácter y en la esencia de otro y no se deja cegar, como el niño que sólo ve lo que "aparece hacia fuera", por las grandes apariencias exteriores.[1486] Platón dibuja aquí al final de su análisis patológico de las formas del estado y del hombre, al psicólogo, que, en su unión personal con el investigador filosófico de los valores, forma la esencia de su nuevo tipo de educador, y hace que Sócrates dirija a su interlocutor, con bella ironía, estas palabras: ven y procedamos por una vez como si fuésemos de esos conocedores de las almas.[1487] ¿No es acaso el alma del tirano como la ciudad gobernada tiránicamente, no sufre de la misma enfermedad que ésta? Es de todas las formas del alma humana la más esclavizada, pues no conoce la libertad y se halla dominada por instintos exaltados a manías. No es, pues, lo mejor, sino lo peor lo que impera en ella. Se halla poseída constantemente por la inquietud y el arrepentimiento. Es

---

[1482] 370 Rep., 575 B-C.

[1483] 371 Rep., 575 D.

[1484] 372 Rep., 575 E-576 A.

[1485] 373 Cf. supra, p. 638.

[1486] 374 Rep., 577 A.

[1487] 375 Rep., 577 B.

pobre e insaciable, llena de temor y de quejas, de depresión y de dolores.[1488] Y la peor desgracia que puede acontecerle a un hombre tiránico es que no pueda vivir como un simple particular, sino que se vea elevado al poder de la tiranía política por las circunstancias.[1489]Ya en el *Gorgias* se decía que a pesar de toda la voluntad puesta en sus manos, el tirano carece del verdadero poder, pues no le es dado realizar el bien, que constituye el sentido natural de toda voluntad humana.[1490] Ya en la pintura de la tiranía llama la atención el hecho de que el tirano no se caracteriza como el hombre que hace esto o lo otro, sino que se subraya cuidadosamente a cada nueva acción que el tirano no tiene más remedio que expulsar a los hombres mejores y se ve obligado a eliminar a sus propios camaradas.[1491] Todo, en su conducta, es obligado; el tirano es, por tanto, el mayor de los esclavos.[1492] Se ve, por sus recelos, reducido a la soledad y más limitado en sus movimientos que cualquier otro hombre, pues todos menos él pueden viajar y ver el mundo.[1493] Es, por consiguiente, a los ojos del médico filosófico, en todo y por todo, la personificación del hombre desdichado.

EL ESTADO EN NOSOTROS

Platón había justificado su minuciosa exposición de las distintas formas de estado y de las distintas formas de hombre congruente con ellas, alegando que la verdadera finalidad del diálogo era saber si la justicia representaba de por sí un bien y la injusticia un mal.[1494]

754

Su propósito es demostrar que el hombre perfectamente justo, es decir, el hombre que según la definición dada más arriba se halla en posesión de la

[1488] 376 Rep., 577 C-578 A.

[1489] 377 Rep., 578 B 6-C.
[1490] 378 Gorg., 466 B-468 E. Cf. supra, p. 519 s.

[1491] 379 Rep., 567 B.
[1492] 380 Rep., 579 D-E.

[1493] 381 Rep., 578 E-579 D.

[1494] 382 Rep., 544 A.

areté perfecta,[1495] posee también la verdadera dicha y que el hombre injusto es. en cambio, desgraciado. En efecto, según la interpretación Platónica, tal *es* el verdadero sentido de la palabra *eudemonia:* no quiere decir que el hombre goce de bienestar exterior, sino que tiene realmente, como la palabra indica, un buen *demon.*

Este concepto religioso era un concepto susceptible de cambios y profundización infinitos. *Demon* es el dios en su acción y en su significación vueltas hacia el hombre. El hombre que "tiene un buen *demon*" es, para la masa, el dotado de bienes abundantes y feliz en este sentido. La acepción griega vulgar de la palabra aparece caracterizada magníficamente cuando en el drama de Esquilo el rey de los persas pone en juego frivolamente a su viejo *demon* para adquirir nuevo poder y mayor riqueza.[1496] Aquí presenta a la vez el contenido material y el auténtico sentido originario del favor de los dioses. Aunque en la mentalidad del siglo iv vaya adquiriendo fuerza cada vez mayor o predomine de un modo exclusivo el sentido material de la *eudemonía,*[1497] esta palabra de por sí, que recuerda el origen del *demon,* es susceptible en todo momento de volver a anudarse con la concepción religiosa que le sirve de base. El concepto del *demon* como tal se había desarrollado desde hacía mucho tiempo hasta adquirir un significado más interior, independientemente de la acepción especial que tenía en el tiempo muy usual de *eudemonía.* Donde presenta un sentido más familiar para nosotros es en la frase de He-ráclito: "el carácter (h(=qoj) es el *demon* del hombre". Aquí el *demon* no es algo que viva fuera del hombre, sino que la íntima relación que aparece establecida entre lo divino y su acción y el hombre individual como agente del destino, hace que éste forme una unidad con la esencia interior de aquél y con sus especiales condicionalidades. No hay un gran trecho entre esto y la idea Platónica de que la *areté* moral interior del hombre, la "personalidad" como decimos hoy, constituye la fuente única de su *eudemonía* o de que, para decirlo con la frase con que Aristóteles, en su elegía del altar, resume la doctrina de Platón, la *areté,* es decir, el propio valor interior, es lo único que hace dichoso al hombre.[1498] Con esta fe nos

---

[1495] 383 Rep., 443 C-444 A.

[1496] 384 ESQUILO, Los persas, 825. Cf. 164.

[1497] 385 Así. por ejemplo, en el giro frecuente en Jenofonte y otros autores de po/lij mega/lh kai\ eu)dai/mwn.

[1498] 386 Cf. mi obra Aristóteles, p. 127.

encontrábamos ya como sentido del himno final del *Gorgias* Platónico, donde el juez proclama en el infierno el fallo definitivo sobre el hombre, al examinar con "el alma misma" "la misma alma" en su plena madurez.[1499] En la primera parte de la *República* había definido Platón la justicia como la salud del alma, descartando de este modo como absurda de suyo la 755 pregunta de si valía la pena ser justo.[1500] La justicia así concebida se revela ahora, al encontrarnos con que el tirano es el más desdichado de los hombres, como la fuente única de la verdadera dicha y de la auténtica satisfacción. El desplazamiento de la *eudemonía* a la misma naturaleza interior del alma y a su salud representa, al mismo tiempo, tal como Platón la concibe, el grado supremo de objetivación y de independencia interior de que es capaz la aspiración del hombre hacia la dicha. Por tanto, si tomamos como base la gradación que se establece entre las formas de constitución y los tipos de hombre, vemos cómo queda resuelto el problema de la dicha del justo y de la desdicha del injusto, pues el tirano ha resultado ser el mayor de los esclavos y el hombre "real", que corresponde al estado perfecto, se ha acreditado como el único hombre verdaderamente libre. Esto se pone de manifiesto como resultado final de toda la investigación y es proclamado con toda solemnidad, como entre los trompetazos de un heraldo, cual fallo del juez-sacerdote.[1501]

Platón afirma todavía más su posición mediante una segunda prueba basada directamente en la valoración del factor placer en la vida del hombre justo y del hombre injusto. A tono con las tres partes o los tres estamentos del estado y con las tres partes del alma admitidas antes, distingue tres clases de apetitos y de sensaciones de placer y, por tanto, tres clases distintas de dominio sobre ellas. Según el objeto sobre que recae el apetito y la aspiración de cada una de estas partes del alma, designa a la parte afanosa como amante de lucro, en el más amplio sentido de la palabra, a la segunda o parte valiente como amante del honor y a la tercera o parte pensante como amante del conocimiento (φιλόσοφος). Con arreglo a estas tres direcciones fundamentales de las

---

[1499] 387 Cf. supra, p. 542.

[1500] 388 Rep., 444 C ss.

[1501] 389 Rep., 580 B-C. El "hombre real" se define aquí concisamente, una vez más, como el "que se domina regiamente a sí mismo" (basileu/wn au)tou=). En él impera de un modo exclusivo el conocimiento racional del bien. El motivo del hombre libre es socrático. El filósofo rey es el hombre socrático.

aspiraciones humanas, establece tres clases de hombres y tres formas fundamentales de vida, planteando ahora el problema en estos términos: ¿cuál de estas formas de vida es la más placentera? [1502] En griego existen varias palabras para expresar lo que nosotros llamamos "vida": *aion* designa la vida como duración y tiempo de vida delimitado; *zoé* significa más bien el fenómeno natural de la vida, el hecho de estar vivo; *bíos* es la vida considerada como unidad de vida individual, a la que pone fin la muerte, y es también el sustento de vida; es, por tanto, la vida en cuanto se distingue cualitativamente de la de otros seres humanos. Este aspecto expresado en la palabra *bíos* es el que mejor cuadra al nuevo concepto de la vida como plasmación de un determinado *ethos,* de una conducta fija de vida del hombre. La fuerza del espíritu Platónico 756 para plasmar tipos ve siempre al hombre como un todo, y no sólo en sus distintos actos o manifestaciones. Platón imprime al pensamiento filosófico, con el concepto del *bíos,* un impulso cuyos efectos duraderos se perciben en la larga historia de este concepto en la filosofía y en el pensamiento religioso y ético de los siglos siguientes, hasta que desemboca en la idea cristiana de la vida de los santos y en el sistema de los demás grados y formas de la vida cristiana.

Cada una de estas formas de vida se caracteriza por una forma distinta de placer y *eudemonía.* Por tanto, el problema está en saber si existirá un medio para apreciar el valor de cada uno de estos tipos de placer. Platón no ve ningún otro medio para llegar a este fin que el de la experiencia interior.[1503] La dificultad estriba en que cada cual ensalza el valor de su propia vida, sin conocer la de los demás. Platón procura vencer esta dificultad señalando que el representante del ideal filosófico de vida es el único que conoce las tres clases de placer por experiencia propia. Indudablemente, el apetito sensual y el acicate de la ambición le son tan poco desconocidos como a los representantes de estos dos tipos. Pero mientras que ellos no pueden remontarse con el pensamiento más allá de este horizonte, en la forma de existencia de tal hombre, consagrada al conocimiento, aparecen superadas por principio ambas dificultades.[1504] También aquí habla Platón del ideal, no de los hombres tal como en realidad son. Por eso se siente con derecho a ver

[1502] 390 Rep., 580 D-582 A.

[1503] 391 Rep., 582 A.

[1504] 392 Rep., 582 A-D.

unificadas en su hombre filosófico las premisas que deben concurrir para hacer posibles una valoración de las tres clases distintas de placer que sea algo más que una nueva comparación subjetiva: una experiencia real y efectiva en los tres campos conjuntamente. El sentimiento capaz de apreciar el valor moral de estas experiencias es el órgano del juicio, basado en el pensamiento.[1505] Por tanto, la verdadera dicha sólo es aquello que alaba el filósofo. Y su juicio sirve también de pauta para los representantes de los otros tipos de vida.[1506] De este modo, el ideal filosófico de vida se convierte en el verdadero ideal de vida humano. Aristóteles atenúa, en su *Ética,* el rigor exclusivo de esta concepción reteniendo la vida filosófica como forma suprema de la *eudemonía* humana, pero admitiendo al lado de ella una segunda forma de excelencia moral, basada en la vida activa y no en la posesión del puro conocimiento.[1507] Distingue entre sí estas dos fases como la so/ıα de la *frónesis;* sin embargo, para Platón ambas forman una unidad en el ideal del filósofo, como se ponía de relieve al exponer la *paideia* del futuro "regente". El tipo original de la anécdota filosófica presocrá-tica, que contaba cosas peregrinas de su vida y de sus actos, se convierte en Platón en la suma y compendio del hombre superior. Pero esto no porque haya cambiado el modo de enjuiciar las cosas, sino 757 porque ha sufrido una metamorfosis la esencia del filósofo mismo. Bajo el fuego del análisis socrático, el *bíos* del filósofo se convierte en meta de toda cultura y en ideal de la personalidad humana.[1508]

Sin embargo, podría considerarse unilateral el juicio del filósofo, que Platón erige aquí en criterio exclusivo del valor objetivo para enjuiciar las sensaciones de placer de las distintas clases de hombres. Por eso Platón procura poner de relieve su resultado desde otro punto de vista, enfocando la propia esencia del placer.[1509] Su objetivo, en este aspecto, es llegar a

---

1505 393 Rep., 582 D 11: dia\ lo/gwn kri/nesqai.

1506 394 Rep., 582 E.

1507 395 ARISTÓTELES, Ét. nic., X, 7 y 8.

1508 396 Cf. mi estudio "Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Le-bensideals", en Berichte der Berliner Akademie, 1928.

1509 397 Rep., 583 B ss.

posiciones desde las que sea posible valorar comparativamente las distintas sensaciones de placer. En último resultado, su modo de tratar esta materia, que parece escapar más que ninguna otra a la acción del pensamiento y de la medida racionales, se reduce, lo mismo aquí que en el *Filebo,* al problema de si todas las sensaciones de placer como tales tendrán el mismo valor o de si existen algo así como placeres verdaderos y falsos y qué es lo que los distingue a unos de otros. No hemos de reproducir aquí en detalle la argumentación. El argumento principal estriba en que la mayoría de nuestras llamadas sensaciones de placer no son otra cosa que la sensación de vernos libres de algo desagradable, es decir, algo puramente negativo.[1510] Las "mayores" sensaciones de placer que experimentamos resultan emanar, si nos fijamos bien en ellas, de esta fuente negativa, es decir, nacen de la quietud producida al desaparecer la angustia que causaba un estado o una situación que nos producía dolor o desasosiego.[1511] Platón compara este fenómeno, en el que la quietud situada en un lugar intermedio entre el placer y el dolor es sentida como algo positivamente placentero, con la ilusión de los sentidos que padecemos cuando, subiendo a una cumbre, tenemos ya, al llegar a mitad del camino, la sensación de que estamos en lo alto.[1512]Una ilusión semejante es la que experimentamos al recorrer con la vista una escala de colores, cuando en el tránsito gradual de lo negro a lo blanco creemos haber llegado ya a este color y en realidad sólo estamos en el gris.[1513] Toda sensación de placer y dolor es siempre algo relativo; depende, como Platón pone de manifiesto más tarde en el *Filebo,* de la cantidad mayor o menor de placer a que en cada momento aspiramos.[1514] Si partimos del supuesto de que todo placer y dolor se hallan relacionados en cierto modo con las sensaciones de plenitud y de vacío —concepción ésta muy usual en la medicina de la época—, podemos entender, por ejemplo, que el hambre y la sed representan un vacío físico y la incultura y la necedad un vacío del 758 alma.   La saciedad

---

[1510] 398 Rep., 533 C-584 A.

[1511] 399 Rep., C.

[1512] 400 Rep., 584 D-E. De un modo parecido se explica en Protágoras, 356 C, y en Filebo, 41 E, la dificultad de medir la intensidad de las sensaciones de placer v dolor a la luz del caso de las ilusiones de los sentidos cuando se trata de distancias.

[1513] 401 Rep., 585 A.

[1514] 402 Filebo, 24 A ss.

y la satisfacción vienen, por tanto, a colmar el estado físico; el conocimiento y el estudio, a colmar el estado del alma.[1515]

A primera vista parece casi imposible comparar entre sí los dos estados de cosas y la plenitud correspondiente a ambos. Sin embargo, este paralelo entre el proceso físico y el proceso anímico de tránsito del vacío a la plenitud adquiere un sentido cuando medimos ambos procesos y el placer unido a ellos por el rasero metafísico, para saber cuál de los dos procesos infunde al hombre el verdadero ser. Pues éste será también el que produzca al hombre la verdadera plenitud. El cuidado del cuerpo y sus necesidades no pueden nunca colmar al hombre en el mismo grado que la alimentación y la satisfacción del alma por medio del conocimiento, pues los objetos que alimentan el cuerpo no participan del verdadero ser en el mismo grado que el conocimiento de la verdad, que constituye el sustento del alma.[1516] Si el verdadero placer consiste en la plenitud de las cosas que corresponden por naturaleza a aquel a quien se trata de alimentar, la plenitud del ser superior tiene que producir necesariamente un placer más verdadero y más esencial que la que recae sobre objetos de un grado inferior en la escala del ser.[1517] Por tanto, para conservar la alegoría de aquella ilusión óptica de que se hablaba hace poco, los que sólo disfrutan los placeres de los sentidos no llegan a la verdadera "cumbre", ni siquiera levantan la vista hacia ella, ni han disfrutado nunca de un goce permanente y puro. Miran hacia "abajo" como las bestias de los rebaños e, inclinados sobre el suelo y sobre sus mesas, pacen y viven entregados a su vida voluptuosa y, para que los demás no les estorben en ella, se acometen los unos a los otros con los cuernos y con las pezuñas y se matan, movidos por su insaciabilidad, por no llenarse de aquello que verdaderamente "es". No conocen más que las sombras y los ídolos del placer, pues el verdadero placer, inseparable de la parte espiritual del hombre, de la *frónesis,* es algo desconocido para ellos, hasta el punto de que llegan incluso a considerar el espíritu y la razón como antagónicos del placer. Son como los griegos que luchaban delante de Troya por la reconquista de Elena, sin saber que la Elena de Troya no era más que una imagen engañosa y que la verdadera Elena se encontraba en Egipto, como cuenta Estesícoro.[1518] Por

---

[1515] 403 Rep., 585 B. Cf. supra, p. 575.

[1516] 404 Rep., 585 B-C.

[1517] 405 Rep., 585 C - E.

[1518] 406 Rep., 586 A-C.

donde el filósofo resulta ser, considerado desde el punto de vista del contenido de verdadera existencia del placer, el único que disfruta auténticamente de él.[1519] El más distanciado del verdadero placer es el tirano y el más próximo a él es el "regente", el hombre "justo" del verdadero estado. Y tan lejos lleva Platón su juego irónico, que determina las distancias relativas a que las formas de hombre correspondientes a las distintas formas de estado se encuentran del verdadero placer, y calcula que el tirano vive setecientas 759 veintinueve veces menos plancenteramente que el hombre Platónico. Pues, si el hombre bueno y justo le supera con tantas creces en lo tocante al placer, ¡cuánto no le superará en lo que se refiere a dignidad, a belleza y a perfección humana! [1520]

Pero la existencia del hombre justo no sólo es más feliz que la del injusto, sino que además no es más provechoso, en modo alguno, ser injusto y parecer justo, como al principio del diálogo sostienen Glaucón y Adimanto, presentándolo como la opinión de muchos.[1521]Platón había llegado ya a esta conclusión antes, al definir la justicia como la salud y la armonía del alma.[1522] Y la corrobora una vez más aquí, al final de su investigación,[1523] valiéndose del medio artístico del *eicón,* que tanto suele emplear en los puntos decisivos. Traza con este fin un símil alegórico, que pone de relieve la naturaleza humana en toda la complejidad de su estructura interior. Esta imagen del hombre, mejor dicho, del alma, pone de manifiesto su objeto, como corresponde a la teoría Platónica del alma, bajo tres formas distintas: primero como un monstruo multicéfalo, luego como un león y sólo en último término como hombre. Lo que llamamos comúnmente hombre no es más que una engañosa envoltura externa que abarca todos estos seres independientes tan distintos entre sí y produce la impresión de que el hombre es una unidad lisa y sin problema alguno.[1524] El monstruo rodeado por todas partes de cabezas

---

[1519] 407 Rep., 586 E.

[1520] 408 Rep., 587 A-E.

[1521] 409 Cf. supra, p. 596.

[1522] 410 Rep., 445 A. Cf. 444 C-E.

[1523] 411 Rep., 588 B ss.

[1524] 412 Rep., 588 C-D.

de numerosas bestias domesticadas y salvajes es el hombre como ser de instintos. Es una imagen idéntica a la de la parte afanosa del alma, que Platón distingue de la parte valiente y de la pensante. El león es el hombre considerado como ser temperamental, con sus sentimientos de cólera, de pudor, de valentía, de entusiasmo. Pero el verdadero hombre o el "hombre en el hombre", como en la alegoría Platónica se explica maravillosamente este nuevo concepto, es la parte espiritual del alma.[1525]

No hacen falta muchas palabras para poner de relieve la importancia que esta idea tiene para la historia del humanismo. La imagen esclarece de un solo golpe la tendencia y el sentido de la *paideia* Platónica, toda vez que se basa en una nueva valoración del hombre y de la naturaleza humana. Se propone como meta el desarrollo del hombre dentro del hombre. Y supeditando rigurosamente todo lo demás a esta parte espiritual, obtiene una imagen completamente nueva de la vida y de la verdadera perfección humana. Vuelve a verse claro que toda la complicada estructura del estado perfecto ño es más que un desatino encaminado en última instancia al desarrollo de esta imagen del alma del hombre; del mismo modo que la derivación de las diversas formas de degeneración del estado no es sino el fondo esclarecedor sobre que se destaca el alma en todas las modalidades de su degeneración. Quien alaba la injusticia da alas a la bestia 760 salvaje y multicéfala que hay en nosotros. Sólo el filósofo que fortalezca y haga prevalecer la naturaleza sumisa del hombre someterá todo lo demás a lo que hay en nosotros de divino. La supeditación de lo mejor a lo peor no puede ser nunca beneficiosa, pues va contra la naturaleza. El sentido que tiene la doble *paideia* de la "república" Platónica, la educación filosófica de los "regentes" y la educación guerrera de los "guardianes", se esclarece una vez más con la imagen del león, el cual, si se le sabe domar bien, en vez de hacer causa común con el monstruo de múltiples cabezas, se somete al hombre que hay dentro del hombre y le ayuda a triunfar en la lucha con aquella hidra.[1526] Es misión de la educación poner las emociones nobles e irracionales del alma en tal pie de armonía con la parte espiritual del hombre que, apoyándose en ella, lo

---

[1525] 413 Rep., 588 E-589 B.

[1526] 414 Rep., 589 B. Este pasaje esclarece al mismo tiempo la diferencia entre cualquier clase de educación que pretenda formar al hombre como hombre y la simple "domesticación de los leones". Sin embargo, considerada desde un punto de vista social, esta última no es menos necesaria que la primera, ya que la cultura pura del hombre no puede extenderse a todos los miembros del estado, sino que sólo puede existir como cultura de los "regentes".

verdaderamente humano, a pesar de ser tan débil, sea capaz de tener a raya a lo infrahumano.

He ahí el estado que se propone como meta la *paideia* Platónica. La juventud no deberá eximirse de su disciplina para la libertad hasta que no se erija y eche raíces en su interior esta *politeia:* el imperio en el hombre de lo divino sobre lo animal.[1527] El hombre que Platón llama justo y que encierra la misma esencia que el estado verdaderamente justo, no encuentra ningún punto de apoyo para su educación en el estado real, que no es más que un reflejo oscurecido de la naturaleza humana superior. Como el propio Platón dice en otro pasaje, a falta de un estado perfecto en que pueda intervenir activamente, se dedicará sobre todo a formarse a sí mismo (εαυτόν πλάττειν) ,[1528] Sin embargo, este hombre alberga en su alma el verdadero estado, y obra y vive con vistas a él, aunque no viva dentro de él. Se guardará mucho de cambiar en él nada y regulará su actitud con respecto a los bienes de esta vida terrena tomando como pauta su compatibilidad con la ley del estado que vive dentro de él.[1529] Esto le planteará también el problema de si debe actuar políticamente. Sin embargo, este problema se halla ya resuelto por cuanto queda expuesto y el joven interlocutor de Sócrates no se equivoca cuando opina en sentido negativo. Pero Sócrates le lleva la contraria: deberá, indudablemente, actuar en política, y en su estado incluso con todas sus fuerzas, aunque tal vez no en su propia patria, a menos que una *tyché* divina le permita intervenir decisivamente en el sentido en que debe hacerlo.[1530] Y *su* estado es el que acaba de erigirse y se funda en el mundo de las ideas, pues sobre la tierra este estado no existe en parte alguna. Sin embargo, el hecho de que exista o no —y con esto 761 pone fin Platón a sus investigaciones— no supone ninguna diferencia. Tal vez sólo exista en el cielo como eterno paradigma para quien quiera verlo y, con la vista fija en este modelo, desee fundarse a sí mismo como verdadero estado.[1531]

[1527] 415 Rep., 590 E. Cf. 589 D, 590 D.

[1528] 416 Rep., 500 D.

[1529] 417 Rep., 591 E-592 A.

[1530] 418 Rep., 592 A.

[1531] 419 Rep., 592 B.

Platón nos pidió que le acompañásemos a descubrir el estado, y hemos descubierto en vez de ello al hombre. Tanto si el estado ideal es realizable en el futuro como si es irrealizable, podemos y debemos construir incesantemente el "estado en nosotros". Estamos ya habituados a ver que la profundización y los cambios metafísicos de la conciencia de la esencia del hombre que se producen en la filosofía Platónica hablan el lenguaje de la paradoja y de la alegoría, pero ésta es la mayor de las paradojas forjadas por el pensamiento de Platón. Hemos asitido a lo largo de las obras de Platón, desde los primeros rudimentos, al desarrollo de una nueva voluntad encaminada hacia el estado. Cierto es que no pocas veces nos hemos visto obligados a preguntar si este camino llevaría realmente a la meta que parecía perseguir, puesto que veíamos a Platón chocar con todo lo que según la opinión imperante constituyen requisitos indispensables para la existencia exterior de un estado.[1532] Una vez llegados a la meta, nos damos cuenta por fin de que si bien el estado, para este pensador, constituye uno de los problemas predominantes de la humanidad, como corresponde a la mejor tradición del pensamiento griego, la pauta por la cual mide el estado es, exclusivamente, su misión moral y educadora. Ya en la obra de historia de Tucídides aparece este aspecto en colisión con la función de poder del estado, a pesar de que en su imagen ideal del estado ateniense aquél se esfuerza por mantener todavía el equilibrio entre uno y otra.[1533] Por lo demás, en la época de Platón abundan también los signos de una perturbación de la armonía originaria. Comprendemos a partir de entonces el desdoblamiento del estado en estas dos mitades, desdoblamiento que se opera con una consecuencia implacable tanto en la vida real del estado de aquella época como en el pensamiento filosófico de Platón acerca del estado. Mientras que en la tendencia cada vez más acentuada de aquellos decenios al desarrollo de un estado basado exclusivamente en el poder dirigido en gran parte por importantes personalidades políticas, tiranos, etcétera, se impone al parecer sin miramiento alguno la pura razón de estado, por otra parte, en la concepción educativa del estado por los filósofos se manifiesta la voluntad

---

[1532] 420 Ya ARISTÓTELES, Política, libro ii, criticaba la República Platónica desde este punto de vista, midiéndola, sobre todo, por la pauta de su viabilidad como estado. Sin embargo, el propio Platón declara reiteradamente que este problema es secundario desde el punto de vista de los fines perseguidos por él. Y los términos de la cuestión no cambian por el hecho de que intentase llevar a la práctica, en Siracusa, su educación de los "regentes".

[1533] 421 Cf. supra, p. 368.

ética de encon-

762

trar una forma nueva de comunidad. Para ésta, lo único que decide no es el poder, como ya había puesto de relieve el *Gorgias,* sino el hombre, el alma, el valor interior.[1534] Platón, al aplicar de un modo consecuente, al menos en apariencia, este criterio para purificar al estado presente de todas sus escorias, se encuentra con que a la postre sólo le queda el "estado interior del alma". En la lucha por la revolución de la *polis,* esta renovación del propio individuo se concebía originariamente como el germen de un nuevo orden universal. Pero la interioridad del alma se revela a la postre como el último refugio de aquella inquebrantable voluntad normativa del antiguo hombre de la *polis* griega que había sabido plasmar en otro tiempo el estado-ciudad, pero que ya no encuentra patria alguna en el mundo.

El hombre justo del estado Platónico no es, por tanto, el ciudadano ideal del estado efectivo, cualquiera que sea su constitución. Ese hombre es, por fuerza, como el propio Platón lo comprendió claramente, un intruso dentro de este estado. Dispuesto siempre a entregarse de lleno a la causa del estado ideal en que tiene clavada la vista y que responde a sus propios postulados morales, vive retraído en el estado de la realidad. Lo cual no quiere decir que eluda el cumplimiento de sus deberes como miembro de una comunidad social. Por el contrario, se esforzará en cumplirlos del modo más puntual, al realizar "su propia obra", en el sentido pleno de la palabra. Así lo exige el concepto Platónico de la justicia, que puede servir de pauta en todo estado y en todo medio social. Pero el hombre justo de Platón sólo es ciudadano en el pleno sentido de la palabra dentro del estado que alberga en su alma y cuya ley aspira a cumplir cuando realiza de ese modo su deber.[1535] La ciudadanía de dos mundos aparece a partir de entonces como una consecuencia ineludible de la conciencia moral superior de la personalidad.[1536] Esta

---

[1534] 422 Cf. supra, pp. 520, 532.

[1535] 423 Cf. Rep., 592 B. "Es indiferente si el estado perfecto ha existido o existirá en alguna parte, pues el justo sólo aplica en sus actos la ley de este verdadero estado, y ninguna otra."

[1536] 424 ARISTÓTELES, en su Política (III, 4), expone, manteniéndose por entero dentro del espíritu de Platón, que el hombre perfecto y el ciudadano perfecto sólo son idénticos entre sí en el estado perfecto. En el estado de la realidad, el mejor

dualidad perdura en el mundo cristiano donde el cristiano aparece escindido entre el estado finito del mundo terrenal y el eterno e invisible reino de Dios, de que es miembro. Se desprende de la "conversión" al verdadero ser, que Platón presenta como la esencia de su *paideia.* En el fondo, todo lo que dice no es sino la conciencia de la verdadera 763 situación del hombre filosófico, tal como aparecía ante él encarnada en la vida y en las aspiraciones de Sócrates. No es ningún azar, sino una profunda necesidad espiritual e histórica el que esta nueva fun-damentación del hombre sobre la base del "estado dentro de él mismo" se opere al llegar a su apogeo la cultura griega. La seriedad con que se habían concebido las relaciones entre el individuo y la comunidad en los tiempos primitivos y en el periodo clásico del helenismo pareció traducirse durante largo tiempo en un entrelazamiento sin par de la vida del individuo con el espíritu de la *polis.* Sin embargo, desde el punto de vista de Platón, comprendemos que precisamente este entrelazamiento total, si se lleva a término consecuentemente, nos lleva fuera de la órbita terrenal del estado y nos hace remontarnos al único mundo en que real y verdaderamente puede imperar: el mundo de lo divino. En su vinculación consciente a la ley de este mundo que descubre dentro de sí mismo, descubre por último el hombre la verdadera libertad. Y así, el pensamiento griego sobre el estado conduce en última instancia a la creación de la idea occidental de la libre personalidad humana, la cual no se basa en ningún estatuto de los hombres, sino directamente en el conocimiento de la suprema norma. Esta pauta eterna había sido descubierta por Platón en la alegoría de la caverna como la esencia de Dios. La meta del ascenso hacia el conocimiento de esta norma, que Platón había presentado en aquella alegoría como el sentido de la *paideia,* es. como ahora se pone de relieve, la fundación del "estado en nosotros" con la vista puesta en Dios.

LA REPÚBLICA III - EL VALOR EDUCATIVO DE LA POESÍA

764

---

ciudadano es aquel que se forma a sí mismo del modo más perfecto con arreglo al espíritu de este estado y se adapta a él (por muy imperfecto que sea este espíritu, en un sentido absoluto), mientras que el hombre perfecto en sentido absoluto puede, en ciertas condiciones, ser considerado como un mal ciudadano, dentro de este estado. Es esto precisamente lo que el gran historiador de Roma, Niebuhr, reprochaba al propio Platón. Lo llamaba un mal ciudadano, y era porque lo medía por el rasero de Demóstenes.

EL LIBRO décimo y último de la *República* se dedica a una nueva disquisición sobre la poesía y su valor educativo. A primera vista, resulta extraño que Platón retroceda aparentemente al estudio de una cuestión concreta, descendiendo de la suprema cumbre alcanzada, desde la que puede abarcarse con la mirada todo el panorama del camino recorrido, y si realmente fuese así, es evidente que el resultado sólo podría ser amortiguador. Sin embargo, como suele ocurrir en Platón, el problema de la forma entraña un profundo problema filosófico, razón por la cual es importante llegar a ver claro acerca del método elegido aquí por él. Fácil es comprender, naturalmente, que la crítica de la poesía expuesta más arriba por Platón a propósito de la educación de los "guardianes", en la que, situándose en el punto de vista de una idea superior de Dios y de una moral más elevada, se formulan objeciones contra ella, es una crítica en la que Platón, bajo la forma dogmática a que es tan aficionado, sólo apela a la "opinión certera" del lector, sin trasmitirle ningún verdadero conocimiento acerca del principio que se toma como base.[1537] En la educación posterior de los "regentes", basada ya en su saber puramente filosófico, desempeñan un papel importante la poesía y la cultura "música" en general, razón por la cual Platón no ha tenido hasta ahora ocasión de decir su última palabra acerca de la misión educativa de la poesía desde el punto de vista de la filosofía, es decir, del puro conocimiento de la verdad. Para esto era necesario partir de la teoría de las ideas, que entretanto se había introducido en el diálogo como tema fundamental de la educación de los "regentes". Por tanto, está absolutamente justificado que Platón examine una vez más, sobre esta base, el problema de la poesía.

Sin embargo, lo esencial es que nos demos cuenta de por qué Platón procede precisamente aquí a librar esta última batalla decisiva entre 765 la filosofía y la poesía. Estamos preparados para poder comprender este rasgo por la conciencia de que toda la disquisición sobre el estado perfecto, incluyendo la

[1537] 1 Que la cultura de los "guardianes" sólo descansa en una opinión acertada (o)rqh\ do/ca), y no sobre el saber (e)pisth/mh), se dice claramente al tratar de las virtudes de la clase de los guerreros y de los "guardianes" en sentido estricto, es decir, de los "regentes". La areté específica de los guerreros, la valentía, se define como "la opinión acertada con respecto a lo que debe temerse y a lo que no debe temerse" (Rep., 430 B), pues no poseen ningún conocimiento del bien ni, por tanto, la suprema valentía socrática, que se basa en él. En cambio, los "regentes" poseen saber y sabiduría, y el estado posee esta sabiduría solamente gracias a que aquéllos existen en él. Cf. Rep., 428 D-E.

vasta investigación sobre las formas de degeneración del estado, no son realmente, como el mismo Platón lo proclama al comienzo, más que un medio para poner de relieve la estructura moral del alma y la cooperación entre sus partes, proyectándolas sobre el espejo de ampliación del estado." Por eso la escala de la *paideia* incluye también los libros que tratan de las clases de constitución y de los correspondientes tipos de alma. Sólo desde este punto de vista comprendemos por qué la disquisición culmina por último en la fundación del "estado en nosotros", de la personalidad humana, como meta de toda la obra.[1538] En el transcurso de la educación encaminada a la cultura de los "guardianes" y los guerreros, que incluye también la antigua *paideia* musical, nos hemos remontado hasta una forma de cultura filosófica que aspira a moldear el espíritu de los "regentes" mediante el conocimiento de la verdad y de la suprema norma. Esta educación pretende dar al alma como fundamento el orden y la ley que rige dentro de ella misma, es decir, lo que hay de semejante al estado en su estructura interior y en su modo de actuar. Entre esta concepción acerca de la esencia de la misión educativa y el logos *filosófico,* que Platón pone aquí de relieve como la forma suprema de la cultura, existe la más estrecha afinidad. La antítesis con la poesía, que en la fase de la educación de los "guardianes" era puramente relativa, cobra aquí el carácter absoluto. Las fuerzas ordenadoras y normativas del alma, que encarna la filosofía, se enfrentan al elemento de sensación vivida y de imitación que hay en ella y del que brota la poesía como algo sencillamente superior y exigen de él que dimita o se someta a los preceptos del *logos.* Desde el punto de vista "moderno", que considera a la poesía como simple literatura, este postulado es difícil de comprender y parece un mandato tiránico, una usurpación de derechos ajenos. Pero a la luz de la concepción griega de la poesía como la representación principal de toda *paideia,* el debate entre la filosofía y la poesía tiene necesariamente que agudizarse en el momento en que la filosofía cobra conciencia de sí misma como *paideia* y reivindica para sí, a su vez, la primacía de la educación.

Este problema se convierte forzosamente en un ataque contra Homero, entre otras cosas porque todo el mundo ama a este poeta y, por tanto, se comprenderá mejor lo serio que es el problema planteado si el ataque recae sobre él, sobre el poeta por antonomasia. Por eso el Sócrates Platónico se excusa por atreverse a exponer así a la crítica sus pensamientos secretos

[1538] 2 Rep., 368 D-E.

acerca de la poesía.[1539] Hasta ahora, una timidez y un respeto santos sentidos desde niño ante el poeta le disuadieron de profesar públicamente estas opiniones. Con estas pa-labras, Platón previene a quienes pudieran sentirse inclinados a acu-

766

sarle de incomprensión o de falta de respeto. Pero Homero no es tomado como blanco de ataque solamente porque con ello se acentúe la paradoja filosófica, sino por otras dos razones. Platón enuncia la primera al comienzo de su disquisición, donde dice de Homero que es el maestro y el caudillo de la tragedia.[1540] El peso principal del ataque va dirigido contra la poesía trágica, porque en ella se manifiesta con mayor fuerza el elemento "patético" impulsivo de la acción que la poesía ejerce sobre el alma.[1541] La segunda razón es la de que Homero tenía que ocupar necesariamente el lugar central en cualquier debate sobre las pretensiones educativas de la poesía. Era algo así como la personificación de la *paideia* en su sentido tradicional.[1542] Esta concepción era ya de suyo antigua, como hemos puesto de manifiesto más arriba. Ya en el siglo vi a. c. Jenófanes, el censor de Homero, habla de él como de la fuente de la que todos han sacado desde el primer momento su sabiduría.[1543] El movimiento espiritual de los sofistas, que hacían resaltar conscientemente en todas partes el punto de vista educativo, dio nuevo pábulo a esa concepción.[1544] Hacia el final de su polémica, se ve perfectamente claro que Platón se refiere a un determinado escrito o discurso sofístico en que se mantenía la tesis de que Homero era el educador de toda Grecia.[1545] Esta idea se razonaba convirtiendo al poeta en maestro de una

---

[1539] 3 Cf. supra, p. 761.

[1540] 5 Rep., 595 C 1. Cf. 598 D 8.

[1541] 6 Cf. la disquisición sobre el concepto de la imitación (μίμησις) artística, Rep., 595 C ss.

[1542] 7 Cf. la crítica de Homero como educador, en Rep., 598 E 55.

[1543] 8 Cf. JENÓFANES, frag. 9 Diehl: e)c a)rxh=j kaq' (/Omhron e)pei\ memaqh/kasi pa/ntej.

[1544] 9 Cf. supra, pp. 271 s.

[1545] 10 Rep., 606 E: w(j th\n (Ella/da pepai/deun ou(=toj o(poihth/j.

cultura enciclopédica universal, capaz de comprender todas las artes (te/knai).[1546] Opiniones de esta clase debían de estar a la orden del día, por aquel entonces. Estos criterios desempeñaban también, evidentemente, su papel, como lo demuestra el *Ión* Platónico,[1547] en la interpretación de Homero por los rapsodas, quienes ensalzaban y explicaban a su poeta. Todavía en la obra de Plutarco, correspondiente a la época imperial, sobre la vida de los poetas, nos encontramos con el mismo modo realista-escolar de enfocar la poesía homérica corno la fuente de toda la sabidu-

767

ría.[1548] Por tanto, Platón lucha contra la opinión general de los griegos acerca del valor propedéutico de la poesía en general y de la poesía de Homero en particular.

Nos encontramos aquí en un punto de viraje en la historia de la *paideia* griega. La lucha se libra en nombre de la verdad contra la apariencia. Se recuerda pasajeramente que la poesía imitativa debiera ser desterrada del estado ideal que se pretende fundar.[1549] Y como el estado ideal tal vez no podrá llegar a realizarse nunca ni en parte alguna, como Platón acaba de manifestar,[1550] la repudiación de la poesía no significa tanto su alejamiento por la violencia de la vida del hombre como una delimitación tajante de su influencia espiritual para cuantos se adhieran a las conclusiones a que llega Platón. La poesía daña al espíritu de quienes la escuchan, si éstos no poseen como remedio el conocimiento de la verdad.[1551] Esto quiere decir que la poesía debe hacerse descender a una fase más baja. Seguirá siendo siempre materia de goce artístico, pero no será asequible a ella la dignidad suprema: la de convertirse

---

[1546] 11 Cf. Rep., 598 E.

[1547] 12 La descripción que Sócrates hace en Ión, 531 C, del contenido tan complejo del mundo de las ideas homéricas, se parece mucho a la de la Rep., 598 E. En 533 E-534 C, pone en duda que este saber del poeta descanse en una τέχνη, es decir, en un saber pericial, y otro tanto puede aplicarse, según él, a los intérpretes del poeta, los cuales, al igual que el poeta mismo, sólo hablan por inspiración divina. La punta de este pensamiento va dirigida contra la teoría sofística de que el espíritu educativo de Homero descansa sobre su saber universal, aunque en el Ión esta teoría no se cite expresamente como en la República, 598 D-E (e)peidh/ tinwn a)kou/omen). La encontramos citada también en JENOFONTE, Simp., iv, 6.

[1548] 13 SEUDO PLUTARCO, De vit. et poes. Hom., 1073 C s., se propone demostrar que Homero no se hallaba solamente en posesión de todas las reglas del arte retórico, sino que dominaba también plenamente la filosofía y las artes liberales.

[1549] 14 Rep., 595 A 5.

[1550] 15 Rep., 592 A 11-B.

[1551] 16 Rep., 595 B 6.

en educadora del hombre. El problema de su valor se aborda en el punto que tenía que ser necesariamente el decisivo para Platón, el de la relación entre la poesía y la realidad, entre la poesía y el verdadero ser.

El ataque de Platón va dirigido principalmente contra la poesía imitativa. Pero ¿qué es imitación? Platón esclarece esto por el procedimiento acostumbrado, partiendo de la hipótesis de las ideas.[1552]Éstas designan la unidad de la pluralidad, operada en el pensamiento. Las cosas que nos trasmiten los sentidos son reflejos de las ideas, es decir, las sillas o las mesas son reflejo o imitaciones de la idea de la silla o de la mesa, que es siempre única. El carpintero crea sus productos teniendo presente la idea como modelo. Lo que produce es la mesa o la silla, no su ide.a.[1553] Una tercera fase de la realidad, además de las de la idea y la cosa trasmitida por los sentidos, es la que representa el producto del arte pictórico, cuando el pintor plasma un objeto.[1554] Es esta fase precisamente la que Platón toma como punto de comparación de la relación existente entre la poesía y la realidad y el ser. El pintor toma como modelo las mesas o las sillas perceptibles por los sentidos que el carpintero produce, y las imita en su cuadro. Lo mismo que si alguien pretendiera crear un segundo mundo colgando su imagen en un espejo, el pintor se limita a trazar la simple imagen refleja de las cosas y de su aparente realidad.[1555] Considerado como creador de mesas y sillas es, por tanto, inferior al carpintero, que produce sillas y mesas de verdad. Y, a su 768 vez, el carpintero es inferior a quien ha producido la idea eterna de la silla o de la mesa, que sirve de pauta para fabricar todas las sillas y las mesas del mundo. El creador último de la idea es Dios.[1556] El artesano sólo produce el reflejo de la idea. El pintor es, por tanto, el creador imitativo de un producto que ocupa, desde el punto de vista de la verdad, el tercer rango. A la misma categoría pertenece el poeta. Éste crea un mundo de mera apariencia.[1557]

De todas las artes que los intérpretes atribuyen a Homero, sólo una interesa a Platón desde este punto de vista, la única que destaca para comprobar si verdaderamente la poseía el poeta. No se detiene a indagar si Homero era, por ejemplo, un gran poeta, como afirma la gente, ni si poseía realmente todos aquellos otros conocimientos que se ensalzan en él; sólo le interesa

[1552] 17 Rep., 595 C ss.
[1553] 18 Rep., 596 B.
[1554] 19 Rep., 596 E-597 B.
[1555] 20 Rep., 596 D.
[1556] 21 Rep., ETG B-D.
[1557] 22 Rep., 597 D-E. Cf. 599 A, 599 D 2.

saber si poseía el arte político y si era realmente capaz de educar a los hombres.[1558] Le pregunta al poeta, como en un examen en toda regla, si alguna vez mejoró a una ciudad, como los antiguos legisladores, y perfeccionó sus instituciones, o ganó una guerra, o brindó a los hombres en la vida privada, como Pitágoras y sus discípulos, el modelo de una nueva vida (βἰος). Pero, indudablemente, no llegó a congregar nunca en torno suyo, como los sofistas, los maestros contemporáneos de la educación, discípulos y secuaces dedicados a cantar su fama.[1559] Era ésta, indudablemente, una sátira manifiesta contra los sofistas, que consideraban a Homero y a los poetas antiguos como a iguales suyos, al modo como lo hace, por ejemplo, Protágoras en el diálogo Platónico.[1560] Según Platón, los poetas, desde Homero, no han hecho más que representar las imágenes reflejas (εἰδωλα) de la *areté* humana, pero sin tocar la verdad, razón por la cual no podían ser sinceros educadores de hombres.[1561]

La poesía es como el esplendor juvenil de un rostro humano que no es bello de por sí y cuyos encantos desaparecen, por tanto, con la juventud.[1562] Esta idea ilumina con resplandor fulgurante la situación que ocupa la poesía en el concepto de Platón. El verdadero factor comparativo es la juventud, el estado de primer desarrollo del esplendor y de la gracia más completos, el cual tiene su determinado momento en la vida del individuo y constituye puramente en cuanto tal un goce para los otros. Pero, al declinar, la juventud debe ceder el puesto a otras ventajas, y es entonces cuando se pone de relieve, no pocas veces, que la persona que deja de ser joven carece de belleza verdadera. Es la conciencia profunda de que la poesía no es una planta que florezca en todo tiempo, idea que por vez primera empieza a dibujarse en el espíritu griego. También la vida de los pueblos tiene su juventud, y la imaginación poética es la compañera más grata de ella. Si consideramos de un modo demasiado abstracto las 769 reflexiones de Platón acerca de las relaciones entre la poesía y la filosofía, encontramos en ellas algo de chocante para nosotros, aun suponiendo que sean perfectamente exactas. Sin embargo, en todas las verdades proclamadas por Platón sorprende la asombrosa y no pocas veces profetice capacidad de intuición, que se adelanta, bajo la forma de los conceptos generales, a las necesidades del *kairos* del espíritu griego, preñado de destino. La elevación del yo moral sobre el estado en descomposición, la sustitución

[1558] 23 Rep., 599 C.
[1559] 24 Rep., 599 D-600 E 3.
[1560] 25 Prot., 316 D ss.
[1561] 26 Rep., 600 E 5.
[1562] 27 Rep., 601 B.

del espíritu creador por la forma poética de creación, el retorno del alma a sí misma, son todos rasgos que sólo un genio de primer rango como Platón podía captar como visión de una nueva realidad. Es cierto que a un hombre como él tenía que serle especialmente grata la generalidad del pensamiento según el cual la poesía no encierra la belleza auténtica e imperecedera, que sólo posee la verdad. El poeta, según Platón, no es hombre de saber en el sentido filosófico de la palabra, ni tampoco de verdadera opinión, en el sentido de los prácticos no filosóficos, sino que imita la vida tal como la multitud la considera hermosa y buena.[1563] Su obra es el reflejo de los prejuicios e ideales imperantes, pero le falta el verdadero arte de la medida sin el cual no es posible sobreponerse al engaño y a la apariencia.[1564] Es notable en todo este diálogo la ironía de Sócrates, quien viste sus profundas reflexiones con el conocido ropaje pedantesco y sugiere al lector toda una serie de pensamientos, con la elección de sus ejemplos de las mesas y las sillas.

Pero la objeción fundamental contra la poesía desde el punto de vista educativo estriba en algo distinto a esto. No habla a la parte mejor del alma, la razón, sino a los instintos y las pasiones, a los que espolea.[1565] El hombre moralmente superior domina sus sentimientos, y cuando se ve sometido a fuertes emociones, se esfuerza en refrenarlas.[1566] La ley y la razón ordenan poner un freno a sus pasiones, pero la pasión le impulsa a ceder ante el dolor. La pasión (πάθος) y la ley son potencias contradictorias entre sí. Los mandatos de la ley apoyan a la parte pensante del alma en su resistencia contra los instintos.[1567] Pero la poesía se coloca en la fase infantil, y del mismo modo que el niño que experimenta un dolor lleva la mano a la parte dolorida del cuerpo y llora, la poesía acentúa todavía más el sentimiento de dolor que representa, imitándolo. Con ello empuja al hombre a entregarse con toda intensidad a esta sensación, en vez de acostumbrar al alma a dedicarse con la mayor rapidez posible a la restauración de las partes del alma afectadas por el mal y a sustituir las quejas por la curación.[1568] Estos dos conceptos caracterizan 770 maravillosamente el antagonismo entre el *ethos* de la poesía trágica y de la filosofía Platónica. Platón explica la tendencia de la poesía a

---

[1563] 28 Rep., 602 A-B.

[1564] 29 Rep., 602 C 7-D. Cf. sobre la filosofía considerada como arte de la medida, Cf. supra, pp. 504, 686.

[1565] 30 Rep., 603 C.

[1566] 31 Rep., 603 D-E.

[1567] 32 Rep., 604 B.

[1568] 33 Rep., 604 C-D.

gustar en toda su plenitud los sentimientos del dolor por su interés natural en la parte pasional de la vida del alma humana. Esta parte brinda al intérprete imitativo, que aspira a lograr al mismo tiempo variación y fuerza de expresión, posibilidades enormemente mayores que la parte pensante del alma, con su *ethos racional* y tranquilo, siempre inalterable. Y esto es aplicable especialmente a las representaciones que se dirigen a una cantidad numerosa de espectadores, que asisten a ellas con un estado de ánimo un poco solemne. La parte pasional del alma se halla siempre excitada y aparece bajo formas múltiples; es, por tanto, más fácil de imitar.[1569]

De todo esto concluye Platón que el poeta imitativo tiene una influencia mala sobre el alma del hombre, puesto que despierta, nutre y vigoriza en ella las fuerzas peores, matando en cambio el espíritu pensante, como los regentes que robustecen los elementos peores dentro del estado.[1570] Platón recuerda una vez más que es ésta la razón por la que destierra de su estado ideal la poesía imitativa, que no se detiene en esta medida de tipo policiaco, en la que fácilmente tendemos a pensar ante todo cuando interpretamos su estado como plan para la fundación de un estado real, sino que enfoca su conocimiento pura y exclusivamente hacia la meta de la educación del individuo. Esta meta es la única que mantiene al final del libro noveno, dejando a un lado como secundario el problema de la realización del estado perfecto.[1571] Lo que reprocha al poeta imitativo es el "evocar un estado malo en el alma de cada individuo", al congraciarse con lo que hay en él de irracional.[1572] Es una imagen tomada de la tan combatida práctica de los demagogos, los cuales se dedican a halagar a la multitud. El poeta incapacita al alma para distinguir lo importante de lo que no lo es, pues representa las mismas cosas unas veces como cosas grandes y otras veces como cosas pequeñas, según el fin que en cada caso persigue. Y esta relatividad es precisamente la que demuestra que el poeta crea ídolos y no reconoce la verdad.[1573]

El reproche más grave es el de que la poesía corrompe nuestros juicios estimativos. Al escuchar las palabras de un héroe trágico que se queja de sus

---

[1569] 34 Rep., 604 D-605 A.

[1570] 35 Rep., 605 B. La imagen de la alimentación (τρέφειν) empleada aquí y en 606 D 4, indica de qué modo tan directo determina esta acción de la poesía la cultura del hombre, pues, según Platón (Cf. supra, pp. 492, 6985.), toda paideia es un fenómeno de alimentación, en el sentido espiritual de la palabra.

[1571] 36 Cf. supra, pp. 761 s.

[1572] 37 Rep., 605 B 7.

[1573] 38 Rep., 605 C.

penas y se comporta pasionalmente, sentimos un goce y nos entregamos por entero en manos del poeta. Lo seguimos arrastrados por el movimiento de simpatía de nuestros sentimientos y ensalzamos como buen poeta a quien mejor sabe producirnos estás emociones. La "simpatía" es la esencia de todo efecto poético.[1574] Sin 771 embargo, en nuestra vida privada, cuando experimentamos algún golpe duro del destino, respetamos precisamente lo contrario de esta tendencia a someternos a nuestras sensaciones más blandas. En estos casos, consideramos poco viriles los sentimientos que admiramos cuando los vemos expresados por los personajes del poeta. Tenemos, pues, el extraño fenómeno de que en la poesía nos alegra el espectáculo de un hombre que no nos gustaría ser en la realidad y con el que en verdad nos avergonzaría vernos identificados.[1575] Dicho en otros términos: nuestro ideal moral del hombre se halla en abierta oposición con nuestros sentimientos poéticos. La necesidad natural de lamentarse y llorar, que en la vida se sofoca por la violencia, es satisfecha por el poeta, y en él la experimentamos como un goce. La parte verdaderamente mejor de nuestro ser cede en este caso, si está mal educada por la razón y la costumbre, abandona su vigente resistencia y deja rienda suelta a la necesidad de lamentarse.[1576] Y se siente plenamente disculpada, puesto que se trata de llorar las penas de otros y no las propias, y considera incluso como una ventaja pura estas sensaciones de goce que brotan del hecho de compartir aquellas penas. La simpatía es, en la poesía trágica, como el sentimiento del ridículo en la poesía cómica, la fuente de la acción ejercida sobre el ánimo de quien escucha. Todos nos rendimos a este encanto, aunque son pocos los que advierten el cambio insensible del propio ser que se opera por virtud del fortalecimiento de estos impulsos mediante la poesía.[1577]

Por todas estas razones, Platón niega a Homero la categoría de educador del pueblo griego, que se le reconocía de un modo general. Es, indudablemente, el mayor genio poético y el primer trágico, pero debemos amarle y respetarle sin salimos de los límites de su competencia. En el estado perfecto sólo cuadran los himnos dirigidos a los dioses y las alabanzas en honor de los hombres buenos y excelentes. Platón no querría que se le tachase de pedantesco.[1578] Opina que la antítesis de la poesía y la filosofía es de por sí antiquísima. Conoce por experiencia propia la magia de la poesía. Quiere dar

[1574] 39 Rep., 605 C 10-D.
[1575] 40 Rep., 605 E.
[1576] 41 Rep., 606 A.
[1577] 42 Rep., 606 B-D.
[1578] 43 Rep., 606 E-607 A.

a ésta y a los poetas la ocasión de defenderse y de probar que son no sólo agradables, sino además útiles para la vida y para el estado, y promete escuchar con la mejor intención sus argumentos.[1579] Estas defensas de Homero y de la poesía habían sido desarrolladas ya, indudablemente, por los sofistas, en sus escritos en prosa. Y es probable que fuese aquella misma obra sofística a cuya existencia nos hemos referido más arriba,[1580] la que Platón tenía presente al decir esto y la que aplica a Homero por vez primera esta pauta:

omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.[1581]

772

Platón compara la poesía con un viejo amor, al que no acertamos a sobreponernos, aunque hemos llegado a considerarlo como perjudicial y con el que, por último, rompemos violentamente. Querríamos portarnos bien con él y que, al analizarlo, resulte lo mejor y lo más verdadero que fuese posible. Pero si realmente no acierta a justificarse, nos abroquelamos por último con aquel sobrio conocimiento al que hemos llegado y lo empleamos como fórmula incantatoria para pertrecharnos contra la vieja magia. Nos decimos, pues, que la poesía de esta clase no debe tomarse nunca en serio, sino que debemos prevenirnos contra ella, por miedo a destruir el "estado dentro de nosotros". El valor educativo de la poesía se mide, única y exclusivamente, por el grado en que sabe acercar el alma a esta forma interior.[1582]

"PAIDEIA" Y ESCATOLOGÍA

La educación por medio de la filosofía ha demostrado ser la única verdadera. Ningún otro camino fuera de éste conduce a la meta, que es el fundar el estado dentro del alma misma. Y este objetivo constituye, como hemos visto, el único que la educación puede proponerse, en un mundo en que la vida política real no es susceptible de ser mejorada de un modo decisivo. Aunque

---

[1579] 44 Rep., 607 B-C.
[1580] 45 Cf. supra, pp. 765 s.
[1581] 46 Rep., 607 D.
[1582] 47 Cf. Rep., 607 E-608 B. Hay que fijarse en la frase ἡ τοιαύτη ποίησις, que aparece dos veces, es decir, toda la poesía de esta clase (mimética), lo que deja abierta la puerta a otras clases de poesía. Cf. 607 A 4. Una referencia renovada al "estado en nosotros" como meta y pauta por la que debe medirse la admisibilidad de la poesía, 608 B 1, como ya antes en 605 B 7.

al principio pudiera parecer que el propósito fundamental de Platón era crear un "estado perfecto" gobernado por pocos y supeditar por completo a sus fines la educación y la ética, en el transcurso de la obra se ha visto claro como el sol que lo que hace es, por el contrario, erigir la política sobre la ética, no sólo porque la renovación política debe arrancar de la educación ética del hombre, sino porque, desde el punto de vista de Platón, no puede haber para la comunidad y el estado otro principio de conducta que el que rige para la conducta moral del individuo. El estado perfecto sólo significa, para Platón, el marco ideal de vida dentro del cual puede la personalidad humana desenvolverse libremente con arreglo a la ley moral innata en ella, y de ese modo realizar al propio tiempo dentro de sí mismo la finalidad del estado.[1583]Esto no es posible, según Platón, en ninguno de los estados existentes. En todos ellos se plantean inevitablemente ciertos conflictos entre el espíritu del estado y el *ethos* del hombre que alberga en su alma "el estado perfecto" y se esfuerza en vivir con arreglo a él, es decir, el *ethos* del hombre perfectamente justo.[1584] Si consideramos el estado Platónico desde este punto de vista, vemos que no es tanto un proyecto encaminado a la reforma práctica del estado como una construcción 773 social, en la que todas las demás consideraciones de la *paideia* se supeditan a la formación de la personalidad moral y espiritual. Todo tiende en ella a la dicha del hombre, pero ésta no estriba en sus deseos o en sus criterios individualistas, sino que descansa en la salud interior de su alma, o sea en la justicia. Al final del libro noveno de su obra, Platón reparte los premios entre los representantes de los diversos tipos de alma y formas de vida, declarando al hombre justo como el único verdaderamente feliz. Con ello contestaba al mismo tiempo la pregunta de Glaucón, que había servido de punto de partida al diálogo fundamental: la de si la justicia en sí, independientemente de su reconocimiento social, podía hacer felices a los hombres.[1585]Sin embargo, tampoco esto constituye la última palabra acerca de su valor y de la *paideia* que conduce a esta meta. El trofeo de esta lucha es más alto, el valor que aquí se debate, superior a cualquiera de los fines susceptibles de ser realizados durante el breve periodo que abarca la vida de un hombre.[1586] El marco dentro del cual debemos enfocar la existencia del alma, no es el tiempo, sino la eternidad. Se trata de su salvación permanente en este mundo y en el otro. Si la vida terrenal del justo es un único e incesante proceso de educación para el verdadero estado, que vive

---

[1583] 48 Cf. sufra, rp- 760 ss.
[1584] 49 Cf. Rep., 591 E-592 B.
[1585] 50 Rep., 488 B ss.
[1586] 51 Rep., 608 C.

como las ideas en el cielo,[1587] toda educación es, a su vez, una preparación para un estado superior del alma, en la que ya no existe bajo la forma compleja de una bestia multicéfala, del león o del hombre, sino en su forma pura.

No es necesario entrar a examinar aquí el problema de la inmortalidad ni detenerse en las pruebas que Platón aduce al llegar aquí en su apoyo.[1588] Todas ellas tienden a demostrar que si el alma no puede ser destruida por su propia enfermedad, que es la maldad, no hay nada en el mundo capaz de destruirla. Platón no toma en cuenta el punto de vista de que la vida del alma puede depender del cuerpo. Le interesa otro aspecto del alma que el psicofísico, le interesa el alma como receptáculo de valores morales. Como en los mitos finales del *Gorgias* y el *Fedón,* también en la *República* la vemos, al llegar al mismo sitio, envuelta en la luz superior que se derrama desde el más allá sobre su suerte terrenal. No es posible examinar este más allá en su contextura física, pues lo impide la forma mítica en que el filósofo envuelve el misterio de la concatenación del alma con lo supraterrenal. El juego de la fantasía artística y la profunda seriedad religiosa que la anima aparecen confundidos aquí como siempre en Platón, y es muy difícil distinguirlos. Lo mismo que el estado, el alma del hombre no se muestra nunca tampoco bajo su forma perfecta cuando encarna en la realidad terrenal. Sólo la vemos en el estado que presenta en Glaucón, cuando emerge de entre la marejada 774 de la vida, cubierta de algas y de conchas, a trechos destrozada y rota, deteriorada por las olas, más semejante a una bestia que a su verdadero ser.[1589] Su verdadero ser sólo se nos revela cuando dirigimos la vista a su amor por el saber y a los supremos esfuerzos en que se debate para encontrar el camino hacia lo alto con la conciencia de su divinidad e inmortalidad, y este ser suyo es simple y no múltiple, a diferencia de los dolores y deformaciones que hemos descrito y de sus formas.[1590]

Así como en la antigua poesía griega se ensalza al héroe y se describe el premio que sus conciudadanos le disciernen, Platón establece aquí, siguiendo este precedente, un verdadero catálogo de las distinciones que confiere al justo.[1591] Y del mismo modo que los poetas antiguos suelen dividir estas

---

[1587] 52 Rep., 592 B: el verdadero estado existe como paradigma en el cielo.
[1588] 53 Rep., 608 D-610 E.
[1589] 54 Rep., 611 C-D.
[1590] 55 Rep., 611 E-612 A.
[1591] 56 Rep., 612 D. Cf. sobre esto lo que dijimos acerca de la promesa de recompensa para la verdadera areté en Tirteo, Cf. supra, pp. 96 ss.

promesas en las que se realizan en vida de quien tiene derecho a disfrutarlas y en la que sólo se realizan después de su muerte,[1592] el filósofo empieza trazando aquí un cuadro de los honores terrenales discernidos al justo en su *polis,* cuadro que, naturalmente, presenta y debe presentar ciertos rasgos convencionales, para que pueda recordar los modelos antiguos, y pasa luego a pintar con todo detalle la suerte reservada al alma del justo, cuando éste muere.[1593] La antigua ética de la *polis* sólo podía garantizar a sus héroes muertos la inmortalidad del nombre grabado en su tumba y unido a sus hechos.[1594] En la *República* Platónica viene a ocupar su puesto la eternidad del alma y, comparados con ella, resultarían incomparablemente insignificantes cuantos honores la *polis* pudiera conferir. La estrella polar del hombre Platónico no puede ser ya la fama obtenida entre sus conciudadanos, como lo fuera durante todos aquellos siglos de esplendor de la antigua *polis* griega, sino solamente la fama ante Dios. Y esto rige ya para el tiempo de su permanencia en la tierra, donde Platón antepone su título de "amados de los dioses" a todos los demás honores humanos.[1595] Y rige sobre todo para 775 el destino de su alma en la peregrinación milenaria a que se lanza después de separarse del cuerpo.

En el mito de la *República* existe, como en el del *Gorgias* y el *Fe-don,* un tribunal del infierno, pero lo fundamental aquí no es el modo como el juez establece el valor del alma o la pena. Estas cosas se mencionan al principio, para indicar que al justo le espera una suerte bienaventurada y al injusto, en cambio, un largo camino de dolor.[1596] Lo decisivo en el aspecto ultraterrenal del estado es la opción de las formas de vida (bi/wn ai(/resij) que se realiza al final de la peregrinación.[1597] El número de almas es limitado y, después de terminar su estancia en el más allá, deben retornar a la tierra y

---

[1592] 57 Cf. mi análisis de esta poesía en Tyrtaios Über die wahre Areté, en Sitz. Berl. Akad., 1932, pp. 537 s.

[1593] 58 La descripción Platónica de la recompensa de la areté se divide en los honores conferidos al justo en esta, vida (612 D s.) y en el más allá (614 A ss.). Lo verdaderamente nuevo aquí es el desplazamiento del centro de gravedad de los honores de este mundo, conferidos por la comunidad política, al hombre que sólo comienza al otro lado de la esfera social. Sin embargo, la recompensa terrenal no puede faltar del todo; así lo exige, aparte de otras cosas, la continuidad de la antigua y arraigada forma de la ética de la polis, que encontró también su expresión en la poesía. Por eso lo que Platón dice acerca de la posición que ocupa el justo en esta vida se mueve dentro de la órbita de la poesía antigua.

[1594] 59 Cf. TIRTEO, frag. 9, 31-42.

[1595] 60 El capítulo que trata de la recompensa del justo en esta vida se divide en los honores que disfruta cerca de los dioses (612 E-613 B), y los que le atribuyen los hombres (613 B 9-614 A).

[1596] 61 Rep., 614 E-615 A.

[1597] 62 Rep., 617 D ss.

cobrar una nueva existencia. La teoría de la trasmigración de las almas, que Platón recoge aquí de la tradición órfica, le permite explicar en un sentido más profundo la propia responsabilidad moral del hombre, que es la premisa suprema de toda acción educativa. Es en este sentido como él trasforma la idea de la metamorfosis. Hace una tentativa audaz para conciliar la conciencia moral del deber, que vive en nosotros, con la antigua fe griega, contrapuesta a ella, en el *demon,* que encadena mágicamente todos los actos del hombre, desde el principio hasta el final.

La idea de la *paideia* presupone la libertad de opción; [1598] sin embargo, la acción del *demon* pertenece a la órbita de la *ananke.*[1599]Ambos modos de concebir la vida humana son legítimos dentro de sus propios confines. La vieja concepción griega distinguía en proporciones cada vez mayores de la idea tradicional de la ceguera enviada por los dioses y que precipitaba ignorantemente al hombre a la perdición, una segunda *até,* provocada por la propia culpa del hombre y a sabiendas. Ésta habíase convertido con Solón en el germen de una nueva conciencia ética de la responsabilidad y de ella 776 había surgido el mundo de pensamientos de la tragedia griega.[1600] Pero la concepción trágica de la culpa y del castigo entrañó constantemente el dualismo implícito en aquella doble manera de concebir la esencia de la *até* y era incapaz de sobreponerse a él. Mientras la incerteza de esta contradicción irreductible pesase sobre la conciencia, no podía estar segura de alcanzar su última meta la fe Platónica en el poder de la educación que abordaba su empresa con una fuerza arrolladora y a la que la *República* dio su forma definitiva. Sin embargo, Platón no podía resolver este problema de los

---

[1598] 63 Cf. Rep., 617 E. El concepto de la opción (ai(rei=sqai, ai(=resij) en sentido ético aparece ya desde muy temprano en Platón, en relación con el problema de la conducta acertada (pra/ttein, pra=cij). Distinto conceptualmente de él es el acto político de la opción. En el sentido ético de una decisión interior, este concepto aparece empleado por vez primera por Platón en la APol., 39 A, y en Critón, 52 C. Allí se trata de Sócrates como modelo de una decisión interior vital. Ésta aparece por vez primera más que como un problema filosófico en Prot., 356 E y Gorg., 499 E. En este último pasaje, es sinónima de acción en sentido intensivo y aparece transcrita también en 500 A con el concepto de "selección" (e)kle/gesqai). En ambos pasajes, tanto en el Protágoras como en el Gorgias, se trata de la elección de un medio para el logro de un fin (τέλος). Platón elabora dialécticamente estos conceptos sacándolos directamente del lenguaje. Aristóteles, en su Ética, construye luego su teoría de la voluntad sobre esta base.

[1599] 64 En Rep., 617 C, las tres moiras aparecen designadas como hijas de Ananke y luego se destacan una vez más en la sentencia de Láquesis, 617 D 6. El daimon aparece en primer término como algo suprapotencial que parece excluir toda posibilidad de libre opción.

[1600] 65 Estas ideas han sido razonadas más en detalle por mí en Solons Eunomie (Sitz. Berl. Akad., 1926). Cf. también supra, pp. 145 ss.

problemas con los medios del sobrio análisis del alma y el arte ético de la medida. Lo único que le parece posible es proyectar una solución interior como la que flota ante su espíritu en el mundo superior del más allá, del mismo modo que la antigua poesía coronaba su modo de concebir el destino humano como un escenario divino superior, en que encontraban su solución final los problemas humanos. Esta imagen sólo es asequible en sus contornos más generales a la mirada espiritual del hombre, razón por la cual no puede ser razonada en detalle por la inteligencia.

Ya en su primer análisis de la *paideia* musical de la antigua poesía había combatido Platón la idea de que los dioses son los culpables de los extravíos trágicos de los hombres y los que precipitan a la ruina casas enteras.[1601] En realidad, este modo de pensar destruye toda *paideia,* puesto que exime al hombre de toda responsabilidad. Por eso la obra de Platón alcanza su apogeo en aquel pasaje del mito final en que, después de destronar a la poesía, se proclama el logos de Láquesis, la hija de Ananke.[1602] Un profeta levanta los signos y los paradigmas de las diversas formas de vida (βìος) de sus rodillas, donde las depositara ya Homero. Pero no los adjudica directamente a los mortales, siguiendo el fallo de una ineluctable necesidad. Grita esto a las almas que claman por su reencarnación: "¡No os elegirá vuestro *demon,* sino que sois vosotras las que tenéis que elegirlo a él!" El alma tiene que aceptar la vida elegida por ella, a la que se halla encadenada ya de un modo permanente. "La *areté* no es propiedad de nadie. Cada cual participa de ella en mayor o menor medida, según que la enaltezca o la deshonre. La responsabilidad es del que elige su suerte. Dios no es responsable." De este modo las almas realizan su opción del futuro *bíos* ante nuestros ojos y lo que eligen de entre las suertes de Láquesis se ve corroborado por las otras dos *moiras:* Cloto y Átropos. La elección es irrevocable.

En el mismo momento en que somos testigos de esta escena y de la advertencia del profeta, vemos acercarse a la primera alma y realizar su opción. Elige la vida del poderoso tirano y sus estentóreas acusaciones contra el destino y los dioses llenan los aires tan pronto como advierte la carga de dolores y de culpas que ha echado 777 sobre sus hombros con la ansiada elección.[1603] La injusticia de sus quejas salta aquí a la vista. Es el viejo problema de la teodicea que desde Homero se trasmite a lo largo de la poesía

[1601] 66 *Rep.*, 308 A-C.
[1602] 67 R*ep.*, 617 D-E.
[1603] 68 *Rep.*, 619 B.

de los griegos. pasando por Solón y por Esquilo.[1604] Este problema se revela otra vez al llegar al nuevo apogeo de la cultura moral a que Platón da el nombre de "República". Platón retiene el característico rasgo homérico según el cual el hombre peca a pesar de la advertencia previa de los dioses.[1605] Ese rasgo se sitúa, como el mismo acto de la opción, en un único momento decisivo anterior a la vida, pero el alma que elige no es una hoja virgen todavía de escritura. Ha recorrido ya el ciclo de los nacimientos y su opción se halla predeterminada por la vida que la ha precedido. Platón pone esto de relieve a la luz de muchos ejemplos en que las almas humanas eligen la existencia de determinados animales afines al sentido y al espíritu de su vida anterior.[1606] El cantor, por ejemplo, elige la figura del cisne, el héroe la del león. Tersites reencarna en un mono, Agamemnón en un águila. Odiseo, con su gran experiencia, es el único que no elige una vida hecha de fama, de hazañas y sufrimientos, sino un destino nuevo, humilde y sin apariencia alguna, la vida de un particular insignificante y retraído, que tras larga búsqueda encuentra. No en vano ha aprendido que la riqueza, el esplendor y el poder, no son la dicha, como no lo es tampoco lo contrario de ellas, y que lo mejor es una vida intermedia.[1607]

El único saber que tiene un valor es el saber elegir, que capacita al hombre para adoptar la verdadera decisión. Tal es el sentido del mito, explicado por el propio Platón. El gran peligro para todos es el elegir el destino de vida, que para el filósofo es sinónimo de forma de vida o de ideal de vida. Por eso debe esforzarse en adquirir el saber que le capacita para realizar esa elección, sin preocuparse de ninguna otra cosa.[1608] Este punto de vista esclarece definitivamente lo que es la *paideia.* La extraordinaria seriedad con que Platón concibe este problema y lo convierte en el único asunto que verdaderamente domina toda la existencia del hombre, se expresa en el postulado de que el hombre debe prepararse en esta vida con todas sus fuerzas para poder realizar la elección que deberá hacer en la otra vida cuando, tras una peregrinación milenaria, se disponga a descender nuevamente sobre la tierra

---

[1604] 69 Cf. *Solons Eunomie (loc. cit.*, p. 73), y *supra*, p. 143. Platón formula el antiguo problema de que el hombre no se culpa a sí mismo, sino a la *tyché* y al *daimon; Rep.*, 619 C.: ou) ga\r e(auto\n ai)tia=sqai tw=n kakw=n a)lla\ tu/xhn kai\ dai/mona...

[1605] 70 Cf. las palabras del profeta en *Rep.*, 617 E, 619 B. Sobre la admonición de la antigua teodicea griega, Cf. *Solons Eunomie (loc. cit.*, p. 76).

[1606] 71 *Rep.*, 620 A.

[1607] 72 *Rep.*, 620 C.

[1608] 73 *Rep.*, 618 B s.s.

para vivir una vida superior o inferior.[1609] Ahora no es un ser libre en el pleno sentido de la palabra, sobre 778 todo si se ve embarazado para ascender por sus antiguas culpas. Pero puede, no obstante, laborar en la obra de su liberación, siempre y cuando luche por seguir el camino ascendente.[1610] Si el hombre "se esfuerza por marchar siempre hacia arriba", su liberación se llevará a cabo en una vida nueva.

[1609] 74 Cf. *Rep.*, 615 A, 621 D.
[1610] 75 *Rep.*, 621 C 5.